

СОБРАНІЕ СОЧИНЕНІЙ

ВЛАДИМІРА СЕРГѢЕВИЧА

СОЛОВЬЕВА.

СОБРАНІЕ СОЧИНЕНІЙ

ВЛАДИМІРА СЕРГѢЕВИЧА

СОЛОВЬЕВА.

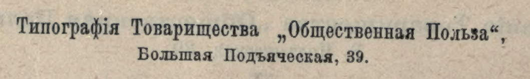
Томъ II.

[1878—1880].



С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Изданіе Товарищества „Общественная Польза“,
Б. Подъяческая, 39.




Типографія Товарищества „Общественная Польза“,
Большая Подъяческая, 39.



ОГЛАВЛЕНІЕ.

Критика отвлеченныхъ началъ (1877—1880).

стр.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Предлагаемая книга есть пересмотръ различныхъ началъ, еще владѣющихъ сознаніемъ человѣчества и отражающихся въ его жизни. Будучи увѣренъ, что переживаемая нами критическая эпоха, эпоха исключительности и борьбы между отдѣльными обособившимися началами, приближается къ концу своему, я считаю такой пересмотръ своевременнымъ, ибо познаніе существующихъ принциповъ въ ихъ недостаточности естественно приготовляетъ насъ къ воспріятію новаго содержанія; и хотя тотъ великій синтезъ, къ которому идетъ человѣчество,—осуществленіе положительнаго всеединства въ жизни, знаніи и творчествѣ—совершится конечно не въ области философскихъ теорій и не усиліями отдѣльныхъ умовъ человѣческихъ, но *сознанъ* въ своей истинѣ этотъ синтезъ долженъ быть разумѣется отдѣльными умами, сознаніе же наше имѣетъ и способность и обязанность не только слѣдовать за фактами, но и предварять ихъ.

Я назвалъ эту книгу критикою отвлеченныхъ началъ. Подъ отвлеченными началами я разумѣю тѣ частныя идеи (особыя стороны и элементы всеединой идеи), которыя, будучи отвлекаемы отъ цѣлаго и утверждаемы въ своей исключительности, теряютъ свой истинный характеръ и, вступая въ противорѣчіе и борьбу другъ съ другомъ, повергаютъ міръ человѣческій въ то состояніе умственнаго разлада, въ которомъ онъ доселѣ находится. Критика этихъ отвлеченныхъ и въ отвлеченности своей ложныхъ началъ должна состоять въ опредѣленіи ихъ частнаго значенія и указаніи того внутренняго противорѣчія, въ которое они необходимо впадаютъ, стремясь занять мѣсто цѣлаго. Устраняя притязанія частныхъ принциповъ на значеніе цѣлаго, эта критика основывается на нѣкоторомъ положительномъ по-

нятіи того, что есть подлинно цѣлое или всеединое, и такимъ образомъ это есть критика положительная. Она, во-первыхъ, предполагаетъ идею всеединаго въ общемъ и еще неопредѣлившемся видѣ, какъ нѣкоторый безусловный критерій, безъ котораго невозможна никакая критика, и во-вторыхъ, опредѣляя истинное значеніе частныхъ началъ, какъ обособившихся элементовъ всеединаго, она (въ результатѣ своемъ) сообщаетъ этому послѣднему нѣкоторое опредѣленное содержаніе,—развиваетъ для насъ всеединую идею. Такимъ образомъ критика отвлеченныхъ началъ представляетъ собою уже нѣкоторое, хотя еще весьма недостаточное и только предварительное обоснованіе началъ положительныхъ. Это обоснованіе по необходимости должно быть только предварительнымъ, ибо тѣ положительпыя начала, которыя имѣются здѣсь въ виду, обладая вѣчнымъ бытіемъ въ сферѣ абсолютной, еще не имѣютъ видимаго существованія въ относительной области нашей жизни и нашего природнаго сознанія, хотя они и должны быть осуществлены здѣсь; поэтому они еще не могутъ представлять для насъ полной опредѣленности: можно съ достаточною ясностью показать ихъ необходимость, но дѣйствительное ихъ содержаніе является пока только въ общихъ и слитныхъ чертахъ. Съ точки зрѣнія настоящей, наличной дѣйствительности намъ приходится говорить болѣе о томъ, что должно быть и будетъ, нежели о томъ, что есть. Поэтому понятно, что наши идеи не могутъ имѣть той отчетливости и раздѣльности, какія свойственны мыслямъ, составляющимъ простой выводъ изъ существующихъ фактовъ. Не должно забывать однако, что наша наличная дѣйствительность не можетъ быть *всею* дѣйствительностью, и что то, что здѣсь представляется только долженствующимъ быть и будущимъ есть вѣчно сущее и настоящее въ другой сферѣ.

Что касается до внѣшней стороны, то вслѣдствіе различныхъ обстоятельствъ я не могъ дать изложенію моихъ мыслей въ настоящей книгѣ той соразмѣрности и стройности, какія были бы желательны: нѣкоторыя мысли изложены слишкомъ кратко и недостаточно развиты, другія напротивъ представлены съ излишнею обстоятельностью; есть намеки на еще не сказанное и лишнія повторенія уже сказан-

наго. Вполнѣ сознавая эти недостатки я не считаю ихъ однако настолько важными, чтобы задерживать изъ-за нихъ изданіе книги; надѣюсь, что буду имѣть возможность исправить ихъ впослѣдствіи.

По общему плану критика отвлеченныхъ началъ раздѣляется на три части: этическую, гнозеологическую и эстетическую; предлагаемая книга заключаетъ въ себѣ собственно двѣ первыя, послѣдняя же, представляющая вопросы и затрудненія особаго рода, составитъ отдѣльное сочиненіе о началахъ творчества. Содержаніе же настоящей книги можетъ быть сведено къ слѣдующимъ положеніямъ:

Нравственная дѣятельность, теоретическое познаніе и художественное творчество человѣка необходимо требуютъ безусловныхъ нормъ или критеріевъ, которыми бы опредѣлялось внутреннее достоинство ихъ произведеній, какъ выражающихъ собою благо, истину и красоту.

Верховный нравственный принципъ, долженствующій опредѣлять практическую дѣятельность человѣка, не исчерпывается ни отвлеченно эмпирическими понятіями удовольствія, счастія, пользы, симпатіи, ни отвлеченно-раціональнымъ понятіемъ долга или категорическаго императива [1]). Всѣ эти понятія входятъ въ высшій нравственный принципъ какъ его признаки матеріальные, или же формальные, но не составляютъ его собственной сущности. Нравственная дѣятельность должна не только представлять извѣстныя качества, а именно доставлять наслажденіе, имѣть въ виду общую пользу, вытекать изъ чувства симпатіи или альтруизма, имѣть форму долга или категори-

[1]) Главы, излагающія послѣдовательныя опредѣленія нравственнаго начала, были напечатаны (въ *Русскомъ Вѣстникѣ)* въ концѣ 1877 г. Весною 1879 г. появилось сочиненіе Гартмана „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseyns“, въ которомъ главные этическіе моменты и ихъ взаимоотношеніе опредѣляются приблизительно такъ же, какъ и у меня. При различіи нашихъ основныхъ воззрѣній и при невозможности взаимнаго вліянія, я съ удовольствіемъ вижу въ такомъ совпаденіи нѣкоторое подтвержденіе тому, что представленное мною развитіе нравственнаго начала не есть личное діалектическое построеніе, а вытекаетъ логически изъ сущности дѣла, независимо отъ той или другой точки зрѣнія.

ческаго императива,—но она необходимо должна сверхъ того имѣть нѣкоторый опредѣленный предметъ; такимъ предметомъ можетъ быть только нормальное общество, опредѣляемое характеромъ свободной общинности, или практическаго всеединства, въ силу котораго всѣ составляютъ цѣль дѣятельности для каждаго и каждый для всѣхъ. Такой нравственно-нормальный характеръ общества не можетъ зависѣть ни отъ правильности экономическихъ отношеній отдѣльно взятыхъ, ибо экономическія отношенія сами по себѣ опредѣляются матеріальнымъ интересомъ, безразличнымъ къ нравственнымъ и безнравственнымъ мотивамъ; онъ не можетъ опредѣляться также и правомѣрностью или формальною справедливостью, осуществляемою правовымъ государствомъ, ибо право полагаетъ только границу, а не цѣли и содержаніе дѣятельности. Нравственное значеніе общества, не зависящее такимъ образомъ ни отъ матеріальнаго или природнаго начала въ человѣкѣ, практически выражающагося въ отношеніяхъ экономическихъ, ни отъ его раціональнаго начала, практически выражающагося въ отношеніяхъ юридическихъ и государственныхъ,—опредѣляется религіознымъ или мистическимъ началомъ въ человѣкѣ, въ силу котораго всѣ члены общества составляютъ не границы другъ для друга, а внутренно восполняютъ другъ друга въ свободномъ единствѣ духовной любви, которая должна имѣть непосредственное осуществленіе въ обществѣ духовномъ или церкви. Такимъ образомъ въ основѣ нормальнаго общества долженъ лежать духовный союзъ или церковь, опредѣляющая собою безусловныя цѣли общества; сферы же государственная и экономическая должны служить формальною и матеріальною средой для осуществленія божественнаго начала, представляемаго церковью. Такъ какъ въ силу принципа всеединства или свободной общинности это осуществленіе божественнаго начала въ обществѣ человѣческомъ должно быть свободно и сознательно, а не основываться на внѣшнемъ авторитетѣ и слѣпой вѣрѣ, какъ того требуетъ исключительный клерикализмъ, то истинное нормальное общество должно быть опредѣлено какъ свободная теократія. Но для свободнаго и сознательнаго осуществленія божественнаго начала въ практикѣ необходимо убѣжденіе въ его безусловной истинѣ,

а это зависитъ отъ разрѣшенія общаго вопроса объ истинѣ и истинномъ знаніи. Изслѣдуя этотъ вопросъ, предполагаемъ какъ необходимые признаки истины безусловную реальность и безусловную разумность (раціональность). Этого безусловнаго характера истины мы не находимъ ни въ отвлеченно-эмпирическомъ, ни въ отвлеченно-раціональномъ познаніи, ни въ отвлеченной наукѣ, ни въ отвлеченной философіи; первая даетъ намъ только относительную разумность. Опытъ показываетъ намъ, что̀ бываетъ, разумъ опредѣляетъ, что̀ должно необходимо быть при извѣстныхъ условіяхъ и слѣдовательно чего можетъ и не быть, если этихъ условій нѣтъ. Но это условное бытіе предполагаетъ то, что̀ есть безусловно, что̀ и составляетъ собственный предметъ истиннаго знанія. Этотъ предметъ не можетъ быть опредѣленъ ни какъ фактъ, ни какъ вещь, ни какъ природа вещей, ни какъ матерія, ни какъ міръ явленій, ни наконецъ какъ система логически развивающихся понятій; всѣ эти отвлеченно эмпирическія и отвлеченно раціональныя опредѣленія входятъ въ составъ истины какъ ея матеріальные и формальные признаки, но не составляютъ ея собственнаго существа. Это послѣднее не можетъ быть ни даннымъ опыта, ни понятіемъ разума, оно не можетъ быть сведено ни къ физическому ощущенію, ни къ логическому мышленію,—оно есть *сущее всеединое*. Какъ такое оно познается первѣе чувственнаго опыта и раціональнаго мышленія въ тройственномъ актѣ вѣры, воображенія и творчества, который предполагается всякимъ дѣйствительнымъ познаніемъ. Такимъ образомъ въ основѣ истиннаго знанія лежитъ мистическое или религіозное воспріятіе, отъ котораго только наше логическое мышленіе получаетъ свою *безусловную* разумность, а нашъ опытъ—значеніе безусловной реальности. Будучи непосредственнымъ предметомъ знанія мистическаго, истина (всеединое сущее) становится предметомъ знанія естественнаго, т. е. будучи сознательно усвояема человѣческимъ разумомъ и человѣческими чувствами она вводится въ формы логическаго мышленія и реализуется въ данныхъ опыта. Этимъ образуется система истиннаго знанія, или свободной теософіи, основанной на мистическомъ знаніи вещей божественныхъ, которое она посредствомъ раціональнаго мышленія связываетъ съ эмпириче-

скимъ познаніемъ вещей природныхъ, представляя такимъ образомъ всесторонній синтезъ теологіи, раціональной философіи и положительной науки.

Этотъ великій синтезъ не есть чья-нибудь субъективная, личная потребность: недостаточность эмпирической науки и безплодность отвлеченной философіи съ одной стороны, а съ другой стороны невозможность возвратиться къ теологической системѣ въ ея прежней исключительности, необходимость развить и восполнить мистическое начало элементами раціональными и природными—реализовать его какъ всеединое,—все это сознано умомъ человѣчества какъ результатъ его отрицательнаго развитія. Самое это развитіе отвлеченныхъ началъ, совершенное западнымъ человѣчествомъ, содержитъ въ себѣ живую и реальную критику этихъ началъ, ихъ судъ и осужденіе; такъ отвлеченный клерикализмъ уничтоженъ своимъ собственнымъ послѣдовательнымъ развитіемъ въ папствѣ; отвлеченная философія осуждена гегельянствомъ, а отвлеченная наука подрывается современными позитивистами; такъ что наша критика только выражаетъ въ общихъ формулахъ тотъ неизбѣжный выводъ, къ которому приводитъ реальный историческій процессъ, пережитый умомъ человѣческимъ; этотъ выводъ есть *положительное всеединство*.

Велика истина и превозмогаетъ! Всеединая премудрость божественная можетъ сказать всѣмъ ложнымъ началамъ, которыя суть всѣ ея порожденія, но въ раздорѣ своемъ стали врагами ея,—она можетъ сказать имъ съ увѣренностью: „идите прямо путями вашими доколѣ не увидите пропасть передъ собою; тогда отречетесь отъ раздора своего и всѣ вернетесь обогащенные опытомъ и сознаніемъ въ общее вамъ отечество, гдѣ для каждаго изъ васъ есть престолъ и вѣнецъ, и мѣста довольно для всѣхъ, ибо въ дому Отца Моего обителей много“.

КРИТИКА ОТВЛЕЧЕННЫХЪ НАЧАЛЪ.

I. Предварительныя замѣчанія о необходимости верховныхъ принциповъ и критеріевъ въ жизни, познаніи и творчествѣ.

Двойственность жизни и сознанія человѣческаго есть настоящее основаніе всякаго размышленія и философіи. Человѣкъ находитъ въ себѣ чувство внутренней свободы и фактъ внѣшней необходимости; онъ твердо увѣренъ, что движущее начало его бытія и жизни лежитъ въ немъ самомъ и въ то же время онъ ясно сознаетъ, что это начало не зависитъ отъ него, что онъ самъ опредѣляется чѣмъ-то другимъ, для него внѣшнимъ. Эта основная нелѣпость, это коренное противорѣчіе вызываетъ въ мыслящемъ существѣ величайшее изумленіе, и это-то изумленіе (а не удивленіе передъ какими-нибудь фактами внѣшней природы) и составляетъ то по преимуществу философское чувство—μάλα φιλοσοφιχὸν πάθος, съ котораго начинается всякая философія: διὰ γὰρ τὸ θαυμάζεσθαι οἱ ἄνθρωποι καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν

Разсматривая совершенно объективно всѣ дѣятельности человѣка, все, что онъ познаетъ и творитъ, мы можемъ видѣть во всемъ этомъ только естественные процессы, опредѣляемые необходимыми законами:

По вѣчнымъ, великимъ,
Желѣзнымъ законамъ
Кругъ нашей жизни
Всѣ мы свершаемъ.

Но съ другой стороны всѣ дѣятельности (какъ практическія, такъ равно познавательныя и творческія), помимо ихъ внѣшней закономѣрности, одинаковой для нихъ всѣхъ, имѣютъ для насъ еще особенное внутреннее значеніе согласно той *оцѣнкѣ*, которую мы

имъ дѣлаемъ и которая опредѣляется степенью ихъ соотвѣтствія цѣлямъ, заранѣе нами поставляемымъ для всѣхъ этихъ дѣятельностей.

Такимъ образомъ, оставляя совершенно въ сторонѣ объективную необходимость *всего* совершающагося, мы всегда относимся къ нему съ нѣкоторымъ сужденіемъ или оцѣнкой, полагая опредѣленное различіе между дѣйствіями добрыми или полезными и дѣйствіями дурными или вредными, между познаніями подлинными или вѣрными и познаніями мнимыми или ошибочными, между истинными и ложными мыслями, между прекрасными и безобразными произведеніями, между чувствами благородными и низкими; и только перваго рода дѣятельности, произведенія и состоянія признаются нами какъ *долженствующія быть* или *нормальныя*, вторыя же осуждаются какъ *недолжное*. Что можетъ быть проще и тривіальнѣе такого отношенія, а между тѣмъ совершенно ясно, что съ чисто-объективной точки зрѣнія мы не имѣемъ права на это различеніе, которое въ предметной дѣйствительности не имѣетъ никакого смысла.

Въ самомъ дѣлѣ, со стороны естественной необходимости *все* существующее и совершающееся одинаково *должно быть*: дурное дѣло, ложная мысль суть такія же необходимыя явленія, какъ и все другое; нелѣпый бредъ сумасшедшаго есть такой же натурально-необходимый процессъ, какъ и идея геніальнаго мыслителя или открытіе великаго ученаго; и однако въ различіи добра и зла, истины и лжи заключается весь существенный интересъ человѣческой жизни.

Для синтетическаго ума заранѣе ясно, что эти двѣ точки зрѣнія, внѣшняя или объективная, по которой это есть произведеніе одинакой необходимости, и внутренняя или субъективная, которая различаетъ долженствующее быть отъ недолжнаго, — не составляютъ безусловнаго противорѣчія, но могутъ быть примирены въ одномъ высшемъ воззрѣніи какъ двѣ стороны одной и той же идеи. Но въ чемъ состоитъ ихъ дѣйствительное примиреніе, или что содержится въ этой синтетической идеѣ — это можетъ показать философія только въ своемъ концѣ [1]). Теперь же пока, принимая субъективную точку зрѣнія какъ несомнѣнный фактъ, неизбѣжно опредѣляющій собою всю нашу жизнь, посмотримъ, что̀ отсюда логически слѣдуетъ.

Во всѣхъ трехъ главныхъ сферахъ человѣческаго существованія

---

[1]) Нѣкоторое предварительное примиреніе заключается уже въ томъ, что первая (объективная) точка зрѣнія, признавая необходимость *всего* существующаго, должна признать и необходимость второй (субъективной) точки зрѣнія какъ *существующей*, т.-е. какъ *факта*.

(т. е. въ сферѣ нравственной или практической, теоретической, или познавательной, и эстетической, или сферѣ творчества) различаемъ мы долженствующее быть отъ того, что̀ быть не должно. Мы признаемъ долженствующими быть или нормальными такія познанія и мысли, которыя имѣютъ своимъ предметомъ и содержаніемъ истину, такія дѣйствія, которыя имѣютъ своимъ предметомъ благо или добро, наконецъ такія художественныя произведенія, которыя имѣютъ своимъ предметомъ красоту. Но очевидно все это еще только словесныя опредѣленія. Если нормальныя познанія суть тѣ, которыя содержатъ въ себѣ истину, т. е. истинныя познанія, то опять спрашивается: какія же познанія суть истинныя? Точно также спрашивается: какія дѣйствія суть добрыя, и какія художественныя произведенія прекрасны? Дѣло въ томъ, что именно истина, благо и красота и суть великія неизвѣстныя доселѣ неразрѣшенной задачи.

Очевидно для того, чтобы рѣшить въ каждомъ случаѣ истинно ли данное познаніе или нѣтъ (а это суть того, что̀ требуется), необходимо имѣть нѣкоторый положительный критерій или мѣрило истины; критерій же этотъ возможенъ лишь тогда, когда мы обладаемъ всеобщимъ и первымъ началомъ (принципомъ) истины, содержаніе котораго и есть именно отвѣтъ на вопросъ: что есть истина? Въ самомъ дѣлѣ, когда мы признаемъ какое нибудь познаніе или мысль истинными, то мы высказываемъ о нихъ общее понятіе истины какъ ихъ предикатъ; но для этого мы должны знать содержаніе, то-есть, существенные признаки того общаго понятія: ибо иначе на какомъ основаніи можемъ мы утверждать, что оно соотвѣтствуетъ какъ предикатъ содержанію данной мысли? Точное и полное опредѣленіе этого основнаго понятія истины и составляетъ верховный принципъ познанія, а отношеніе даннаго познанія или мысли къ этому принципу и есть критерій истины. Столь же очевидна необходимость верховнаго принципа практической дѣятельности для опредѣленія нравственнаго достоинства данныхъ дѣйствій, а равно и необходимость верховнаго принципа творческой дѣятельности для опредѣленія эстетическаго достоинства данныхъ художественныхъ произведеній. Въ такомъ общемъ смыслѣ необходимость высшихъ принциповъ и критеріевъ одинаково признается всѣми философскими направленіями и системами, разногласіе же между ними относится къ предполагаемому источнику или генетическимъ основаніямъ этихъ принциповъ, а равно и къ самому содержанію ихъ.

Въ виду всеобщаго разногласія по этому предмету для безпристрастнаго изслѣдователя необходимые принципы и критеріи въ

жизни, знаніи и творчествѣ предварительно являются, какъ сказано, лишь великими *неизвѣстными* доселѣ неразрѣшенной задачи.

Этимъ я хочу сказать не то, чтобы человѣчество не знало ничего вѣрнаго объ истинѣ, благѣ и красотѣ, а только то, что первыя основанія тѣхъ вѣрныхъ свѣдѣній, которыя мы всѣ имѣемъ, остаются проблематическими, вслѣдствіе чего и сами эти вѣрныя свѣдѣнія имѣютъ характеръ лишь случайный и произвольный. Человѣческій умъ сдѣлалъ много великихъ открытій, творчество человѣческое создало много прекрасныхъ произведеній, и много высокихъ подвиговъ совершила человѣческая воля. Но истинность всѣхъ этихъ открытій отвергалась и доселѣ можетъ отвергаться, красота величайшихъ художественныхъ произведеній доселѣ подвергается сомнѣнію, а геройство высочайшихъ подвиговъ можетъ выводиться изъ низкихъ побужденій или же совсѣмъ отвергаться какъ безуміе. Не говоря уже о полуобразованныхъ массахъ, если существуютъ ученые, для которыхъ геніальныя мысли Платона или Канта суть праздныя выдумки или же просто нелѣпости; если существуютъ художники и эстетическіе критики, съ презрѣніемъ смотрящіе на Шекспира и Рафаеля; если наконецъ такъ много моралистовъ, которые въ индійскихъ и христіанскихъ аскетахъ и мистикахъ видятъ только слѣпыхъ фанатиковъ или даже грубыхъ животныхъ: то спрашивается, для чего работали лучшія силы человѣчества? Пока общіе принципы, которыми опредѣляется достоинство и значеніе нашихъ мыслей, дѣлъ и произведеній, остаются сомнительными или неизвѣстными, до тѣхъ поръ человѣчество со всѣми своими пріобрѣтеніями похоже на богача, обладающаго совершенно реальными сокровищами, но только по спорнымъ или и совсѣмъ незаконнымъ документамъ, вслѣдствіе чего онъ не можетъ распоряжаться какъ слѣдуетъ своимъ имуществомъ, и оно имѣетъ для него лишь ничтожную цѣну. Кромѣ того, чтобы продолжить это сравненіе, нашему богачу остались отъ предковъ и такіе тайные клады, о которыхъ онъ ничего не знаетъ и не хочетъ знать, считая ихъ дѣтскою сказкой, а людей, которые ему говорятъ о нихъ, признаетъ за суевѣровъ или шарлатановъ.

Итакъ, удовлетворительное опредѣленіе верховныхъ началъ необходимо не только для новыхъ пріобрѣтеній духа человѣческаго, но также и для упроченія и оправданія старыхъ.

Отъ начала исторіи верховные принципы многократно и многообразно опредѣлялись; этихъ опредѣленій столько же, сколько было и есть религіозныхъ и философскихъ системъ и, безъ сомнѣнія, каждое изъ нихъ имѣетъ свое оправданіе. Было бы крайне печально

еслибы все, въ чемъ доселѣ люди убѣждались, было только ложью и вздоромъ. Такой отрицательный результатъ въ прошедшемъ, хотя и не исключалъ бы безусловно возможность лучшаго въ будущемъ, но оставлялъ бы на него только плохую надежду; такъ какъ едва ли бы нашелся гдѣ-нибудь, кромѣ дома умалишенныхъ, такой человѣкъ который взялся бы или самъ найти, или у боговъ вынудить то, чего все человѣчество во многія тысячелѣтія своего существованія не было въ состояніи ни само достигнуть, ни отъ боговъ получить. Къ счастію въ такомъ Прометеевскомъ предпріятіи нѣтъ никакой надобности. Опредѣленія верховныхъ началъ во всѣхъ настоящихъ и бывшихъ религіозныхъ и философскихъ воззрѣніяхъ имѣютъ свою правду. Но самая ихъ множественность и разногласіе между ними, вслѣдствіе котораго каждое исключаетъ всѣ другія, не даетъ имъ мѣста, ясно показываетъ ограниченный и частный характеръ этихъ опредѣленій и невозможность окончательно остановиться ни на одномъ изъ нихъ; и если духъ человѣческій не осужденъ на безконечную работу Сизифа, то ему необходимо придти къ такому опредѣленію верховныхъ началъ, которое не было бы ограниченнымъ и исключительнымъ, не было бы однимъ изъ многихъ, а обнимало бы собою всѣ остальныя, заключая въ себѣ ихъ внутреннюю связь. Разумѣется, я здѣсь не имѣю въ виду механическаго соединенія различныхъ началъ во внѣшнемъ эклектизмѣ, который менѣе всего можетъ удовлетворить сколько-нибудь глубокій умъ; я разумѣю возсоединеніе всѣхъ опредѣленій на основаніи внутренней синтетической силы одного всеобъемлющаго начала, которое относится къ нимъ какъ душа организма къ различнымъ его органамъ и элементамъ, являясь въ нихъ какъ *все во всѣхъ*. Но возможенъ ли такой синтезъ? Не обусловливается ли разногласіе и противоборство различныхъ воззрѣній на верховныя начала, помимо ихъ исключительнаго самоутвержденія (которое можетъ быть устранено), самою сущностью или объективною природой этихъ воззрѣній, которая устранена быть не можетъ? Чтобъ отвѣчать на этотъ вопросъ намъ необходимо изслѣдовать самимъ эти частныя начала или частныя опредѣленія верховныхъ началъ, изъ коихъ каждое само имѣетъ притязаніе на значеніе верховнаго начала и стремится исключить всѣ остальныя. Изъ этого изслѣдованія будетъ ясно, имѣютъ ли эти начала внутреннее логическое основаніе для такой исключительности или нѣтъ; другими словами: есть ли эта исключительность безусловно необходимая, или же она имѣетъ только относительную и временную необходимость, какъ историческій моментъ въ развитіи общечеловѣческаго сознанія.

II. Верховныя начала положительныя и отвлеченныя.— Раздѣленіе первыхъ на традиціонныя и мистическія, а вторыхъ на отвлеченно-эмпирическія или матеріальныя, и отвлеченно-раціоналистическія или формальныя.

Обращаясь къ разсмотрѣнію частныхъ опредѣленій верховныхъ началъ, я разумѣется не имѣю ни возможности, ни надобности останавливаться на всѣхъ идеяхъ и положеніяхъ, которыя когда-либо принимались въ качествѣ верховныхъ началъ. Мнѣ совершенно достаточно разсмотрѣть во внутренней логической послѣдовательности основныя или типическія изъ нихъ, предоставляя собственному соображенію читателя примѣнять сказанное объ этихъ типическихъ принципахъ къ ихъ второстепеннымъ видоизмѣненіямъ.

Обозрѣвая всю совокупность принциповъ, опредѣлявшихъ и опредѣляющихъ человѣческое сознаніе, легко видѣть, что они принадлежатъ къ двумъ главнымъ родамъ. Первый родъ составляютъ такія начала, которыя являются для сознанія какъ готовыя, уже данныя, существенно независимыя отъ разума, принимаются слѣдовательно *вѣрой*, а не разумнымъ изслѣдованіемъ, и отношеніе къ нимъ личнаго сознанія есть первоначально и преимущественно пассивное [1]). Такъ какъ этими началами опредѣляется первое, субстанціальное содержаніе человѣческаго сознанія, и они непосредственно оказываютъ положительную силу надъ этимъ сознаніемъ, то я называю ихъ *положительными* или *субстанціальными*; это есть самое общее и широкое для нихъ обозначеніе [2]). Принципы *второго рода* не являются какъ уже данныя и прямо несомнѣнныя для сознанія, а происходятъ, напротивъ, когда личное сознаніе, *отрицательно* относясь ко всему непосред-

---

[1]) Я говорю *первоначально* пассивное, ибо впослѣдствіи, будучи разъ приняты вѣрою, эти начала могутъ secundo loco оправдываться и объясняться разумнымъ изслѣдованіемъ (credo ut intelligam Анзельма Кантерберійскаго), но никогда они не могутъ *основываться* на такомъ изслѣдованіи. Я говорю далѣе *преимущественно* пассивное, потому что *безусловно* пассивное отношеніе вообще немыслимо, ибо таковое равнялось бы полному сліянію и безразличію, въ которомъ уже нѣтъ *отношенія*, такъ какъ нѣтъ *относящихся*; потому и въ самой первоначальной вѣрѣ есть нѣкоторый активный элементъ, и вообще каждый разъ, когда говорится о пассивномъ отношеніи, слѣдуетъ разумѣть сравнительно пассивное, то-есть такое, въ которомъ пассивность преобладаетъ надъ активностью.

[2]) Но всѣ вѣрованія имѣютъ свой глубочайшій смыслъ за предѣлами личнаго сознанія; это признается и современною наукой, которая отвергла ребяческую теорію о происхожденіи вѣрованій изъ сознательнаго вымысла отдѣльныхъ лицъ.

ственно данному и преимущественно къ первымъ, положительнымъ началамъ, слѣдовательно освободившись отъ ихъ власти и потерявъ въ нихъ вѣру, стремится путемъ разумнаго изслѣдованія всѣхъ міровыхъ отношеній установить извѣстныя общія положенія или нормы необходимо *отвлеченнаго* свойства; полученные такимъ способомъ принципы, къ которымъ личное сознаніе находится преимущественно въ активномъ отношеніи, такъ какъ они суть вообще лишь результаты собственной дискурсивной дѣятельности этого сознанія, я называю *отвлеченными* или *отрицательными.*

Положительныя начала очевидно только тогда могутъ имѣть силу надъ сознаніемъ, когда за ними признается непосредственно сверхчеловѣческое происхожденіе, когда ихъ настоящая подлинная основа полагается въ мірѣ божественномъ, отъ котораго они и получаютъ свою санкцію; такимъ образомъ эти начала имѣютъ необходимо *религіозный* характеръ. Далѣе, положительныя начала по субстанціальности своего содержанія и по своей непосредственной силѣ надъ сознаніями способны овладѣть *всѣмъ* человѣкомъ и цѣлыми народными массами и слѣдовательно воплощаться въ дѣйствительной жизни; имъ такимъ образомъ преимущественно принадлежитъ характеръ *жизненный.*

Принципы второго рода представляютъ намъ противоположные признаки. Будучи результатомъ собственной работы личнаго сознанія, опираясь на изслѣдованіе нашего разума, они не могутъ имѣть и не требуютъ никакой высшей сверхчеловѣческой санкціи. Далѣе по отвлеченному характеру своего содержанія эти принципы не могутъ соотвѣтствовать всѣмъ жизненнымъ потребностямъ цѣльнаго человѣческаго духа, а по своему происхожденію какъ общіе *результаты* дискурсивныхъ процессовъ, какъ обусловленные *продукты* разсудочной дѣятельности самого человѣка, они не могутъ имѣть дѣйствительной силы и верховной власти надъ его сознаніемъ и волей, и еще менѣе надъ субстанціальнымъ чувствомъ и глубокими инстинктами народныхъ массъ; а потому эти принципы являются только какъ безсильныя и безплотныя тѣни живыхъ идей, не могущія воплотиться въ дѣйствительной жизни и ограниченныя стѣнами ученыхъ кабинетовъ и школъ.

Итакъ, если положительнымъ началамъ необходимо присуще значеніе *религіозное и жизненное,* то начала отвлеченныя или отрицательныя имѣютъ напротивъ характеръ *научный* [1]) *и школьный.*

---

[1]) Здѣсь слово „научный“ употребляется въ своемъ широкомъ смыслѣ, обнимающемъ вмѣстѣ и умозрительную философію, и эмпирическую науку.

Легко видѣть однако, что безусловная, никакого общенія не допускающая противоположность между положительными и отвлеченными началами существуетъ только въ стремленіи, а не въ дѣйствительности. Какъ положительныя начала въ ихъ дѣйствительности, проявляющіяся въ религіяхъ и мистическихъ ученіяхъ, не могутъ быть совершенно лишены отвлеченнаго философскаго элемента, точно также и отвлеченныя начала, осуществляющіяся въ философскихъ системахъ и научныхъ теоріяхъ, никогда не могутъ освободиться вполнѣ отъ догматическаго элемента. Въ религіозной области безусловное отрицаніе всякаго разумнаго изслѣдованія, всякаго логическаго оправданія догматовъ вѣры, Тертулліановское credo quia absurdum, есть явленіе исключительное, большинство же лучшихъ представителей религіи всегда держались Анзельмова: credo ut intelligam; да и самому Тертулліану его credo quia absurdum (высказанное впрочемъ мимоходомъ) не помѣшалъ въ его богословскихъ сочиненіяхъ разсуждать и философствовать о предметахъ вѣры. Во всѣхъ культурныхъ [1]) религіяхъ неизбѣжно является стремленіе привести свои догматы въ логическій порядокъ и внутреннюю систему, является слѣдовательно элементъ *философскій*. Далѣе, поскольку религія является въ видѣ историческаго откровенія, она необходимо имѣетъ дѣло съ историческими фактами и преданіями и такимъ образомъ необходимо вступаетъ въ область исторической и археологической *науки*. Вслѣдствіе всего этого, религія, достигая извѣстной степени развитія, необходимо порождаетъ цѣлую область религіозныхъ или богословскихъ наукъ, имѣющихъ частію философскій, частію историческій характеръ; посредствомъ этихъ наукъ религія переходитъ изъ жизни въ школу и вступаетъ въ тѣсную связь съ отвлеченными началами разсудочнаго просвѣщенія. Уже одно существованіе богословскихъ наукъ, а также тотъ фактъ, что всякому историку философіи приходится имѣть дѣло съ философіей браминовъ и буддистовъ, съ философіей каббалы, съ философіей христіанскихъ отцовъ Церкви и схоластиковъ, и что съ другой стороны не было ни одной системы умозрительной философіи, которая не заключала бы въ себѣ религіозныхъ элементовъ, ясно показываетъ, что безусловная отдѣльность между отвлеченными началами научнаго изслѣдованія и положительными началами религіозной вѣры есть вымыселъ, не имѣющій никакой дѣйствительности. Даже тѣ школьныя ученія, которыя по принципу отрицаютъ всякое религіозное содер-

[1]) Я называю культурными религіями тѣ, которыя не остаются на степени стихійной силы, нѣмой для сознанія, но выражаются и въономъ. Таковы по преимуществу браманизмъ, буддизмъ и христіанство.

жаніе и съ рѣшительною враждой относятся ко всякой вѣрѣ и всякому догматизму, каково напримѣръ ученіе матеріалистовъ, и эти ученія на самомъ дѣлѣ кладутъ въ свою основу такія предположенія, которыя, не имѣя ни логическаго, ни эмпирическаго оправданія, могутъ приниматься только на вѣру, вслѣдствіе чего и основанныя на этихъ предположеніяхъ системы имѣютъ рѣшительно догматическій характеръ, такъ что съ этой стороны борьба этихъ ученій противъ существующихъ религій не есть борьба разума противъ вѣры, а только борьба одной вѣры противъ другой [1]). Такимъ образомъ отсутствіе религіознаго содержанія нисколько не ручается за отсутствіе основного формальнаго характера религіи, который состоитъ въ независимой отъ разумнаго изслѣдованія вѣрѣ въ извѣстныя положенія: такой вѣры столь же много въ матеріализмѣ, натурализмѣ и другихъ абстрактныхъ ученіяхъ, какъ и въ любой изъ положительныхъ религій.

Но нераздѣльность религіозныхъ и научныхъ началъ не есть только фактъ дѣйствительности, эта нераздѣльность необходима по существу дѣла, ибо невозможно предположить, чтобы религіозный человѣкъ не мыслилъ о предметѣ своей вѣры, и точно также съ другой стороны невозможно предположить, чтобъ ученый и философъ признавалъ свои общіе принципы исключительно на основаніи строго-научнаго изслѣдованія, такъ какъ самое это изслѣдованіе необходимо требуетъ уже нѣкоторой вѣры,—по крайней мѣрѣ вѣры въ разумъ.

Подобнымъ же образомъ и та противоположность между религіозными и разсудочными началами, что одни воплощаются въ жизни народныхъ массъ, а другія ограничиваются только отвлеченнымъ признаніемъ среди отдѣльныхъ умовъ и ученыхъ школъ, эта противоположность также не можетъ быть безусловною уже потому, что между жизнью и школой, между большинствомъ живущаго вѣрой народа и меньшинствомъ научно-образованныхъ людей нѣтъ безусловной границы, нѣтъ непроходимой пропасти. Съ одной стороны. и тѣ люди, сознаніе которыхъ опредѣляется отвлеченными принципами, не могутъ однако вполнѣ устраниться отъ вліяній общенародной жизни, а съ другой стороны отвлеченныя ученія, выработанныя въ ученыхъ кабинетахъ и школахъ, выходятъ на улицу и площадь, и, овладѣвая сна-

[1]) Для всякаго способнаго къ философскому мышленію ясно, что такъ какъ съ одной стороны ни въ какомъ опытѣ не даны атомы, матерія и т. п., а съ другой стороны самыя понятія матеріи какъ вещи о себѣ (Ding an sich), или атомовъ, какъ вещественныхъ, но недѣлимыхъ элементовъ заключаютъ въ себѣ очевидное логическое противорѣчіе, то атомизмъ и матеріализмъ вообще суть лишь догматическія утвержденія, связанныя съ научными данными.

чала сознаніемъ того смѣшаннаго и полуобразованнаго класса людей, который составляетъ большинство такъ-называемаго „общества“ или „публики“ и теряя, разумѣется, въ этомъ сознаніи свою научную обосновку, но сохраняя свой отвлеченный, разсудочный характеръ, оказываютъ затѣмъ постепенное дѣйствіе и на сознаніе коренной народной массы.

Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что ни въ какомъ отношеніи нельзя положить безусловной границы между положительными и отвлеченными началами, между вѣрой и разумомъ въ ихъ дѣйствительности; ибо нѣтъ такой вѣры, которая не соединялась бы съ разумнымъ мышленіемъ, и нѣтъ такого отвлеченнаго изслѣдованія, которое не предполагало бы какой-нибудь вѣры, ясно различаясь въ своемъ основаніи и исходной точкѣ; положительно-религіозныя и отвлеченно-научныя системы и ученія въ своемъ дѣйствительномъ развитіи и конкретномъ осуществленіи необходимо взаимно проникаютъ другъ друга и многообразно между собою переплетаются. Разумѣется, эта связь между ними не можетъ никакъ препятствовать не только общему ихъ различію, но и противоборству ихъ частныхъ проявленій. Съ другой же стороны эта внутренняя связь ручается за *возможность* такого синтеза, въ которомъ эти начала, сохраняя своэ различіе, находились бы въ совершенномъ гармоническомъ равновѣсіи. Потенціальное основаніе для такого синтеза заключается уже въ томъ, что одно и то же содержаніе можетъ быть въ одно и то же время, но съ различныхъ сторонъ, какъ предметомъ религіозной вѣры и мистическаго созерцанія, такъ равно и предметомъ философскаго мышленія и научнаго изслѣдованія. Въ самомъ дѣлѣ, во всякомъ предметѣ мы необходимо различаемъ слѣдующія три стороны: во-первыхъ, *субстанціальное существованіе* или внутреннюю дѣйствительность,—его собственную *суть;* во-вторыхъ, его *общую сущность,* тѣ всеобщія и необходимыя опредѣленія и свойства, которыя составляютъ *логическія условія* его существованія, или тѣ условія, при которыхъ онъ только мыслимъ; и наконецъ въ-третьихъ, его *внѣшнюю* видимую *дѣйствительность*, его проявленіе или обнаруженіе, т. е. бытіе для другого; другими словами: мы различаемъ всякій предметъ какъ *сущій*, какъ *мыслимый* и какъ *дѣйствующій*. Очевидно, что собственное существованіе предмета, его внутренняя, необнаруженная дѣйствительность можетъ утверждаться только вѣрой или мистическимъ воспріятіемъ и соотвѣтствуетъ такимъ образомъ началу религіозному; мыслимость же предмета очевидно принадлежитъ философскому умозрѣнію, а его обнаруженіе или внѣшняя феноменальная дѣйствительность подлежитъ изслѣдованію опытной

науки. Столь же очевидно, что эти три стороны не только не исключаютъ другъ друга, а напротивъ лишь соединеніе ихъ составляетъ полную, цѣльную истину предмета, и слѣдовательно только гармоническій синтезъ религіознаго, философскаго и опытно-научнаго знанія есть нормальное состояніе нашей умственной жизни, и внѣ его никакой стремящійся къ подлинной, цѣльной правдѣ умъ не можетъ найти удовлетворенія. Но говорить объ этомъ синтезѣ пока не мѣсто, и мы должны возвратиться къ частной разрозненной дѣйствительности господствующихъ началъ.

Положительныя или религіозныя начала могутъ основываться или непосредственно на личномъ воспріятіи и созерцаніи божественныхъ вещей, или же предполагаютъ посредство историческаго преданія, вѣру въ авторитетъ. Религіозныя начала въ первомъ видѣ я называю *мистическими*, во второмъ—*традиціонными*. Такъ какъ вообще положительныя или религіозныя начала сами по себѣ не составляютъ предмета настоящихъ очерковъ, то я не буду останавливаться и на этомъ ихъ различіи; замѣчу только, что, помимо фактической неотдѣлимости мистическаго элемента отъ традиціоннаго, самое существованіе этого послѣдняго, имѣя лишь историческія основанія, представляется временнымъ явленіемъ, а не безусловною необходимостью. Я хочу сказать, что по существу дѣла ничто не препятствуетъ представить такое состояніе общечеловѣческаго сознанія, въ которомъ традиціонное основаніе религіи будетъ совершенно поглощено мистическимъ, т.-е. религія для всѣхъ будетъ основана на непосредственномъ воспріятіи божественныхъ вещей, а историческое преданіе останется только въ сознаніи какъ идея пережитого прошлаго.

Гораздо существеннѣе основное различіе въ области отвлеченныхъ началъ, которое мы уже имѣли случай мимоходомъ замѣтить, говоря о всеобщемъ синтезѣ. Какъ мы знаемъ, отвлеченныя начала суть результаты нашей собственной умственной дѣятельности. Всякая же дѣятельность нашего ума слагается изъ двухъ элементовъ: изъ эмпирическихъ данныхъ, составляющихъ матеріальное содержаніе этой умственной дѣятельности и изъ собственныхъ чисто раціональныхъ формъ нашего ума, которыми необходимо обусловливается его дѣятельность. Смотря по тому, какой изъ этихъ двухъ элементовъ принимается за основаніе, въ какомъ изъ нихъ полагается центръ тяжести, при отвлеченномъ изслѣдованіи возникаютъ два вида отвлеченныхъ началъ: первыя выводятъ истину, благо и красоту изъ эмпирическаго содержанія или матеріи нашихъ дѣятельностей, и должны

быть потому названы *эмпирическими* или *матеріальными* началами; другія полагають сказанныя верховныя идеи въ собственныхъ формальныхъ опредѣленіяхъ чистаго разума и называются поэтому *формальными* или *чисто-раціональными* началами.

Въ каждомъ изъ этихъ двухъ направленій отвлеченнаго изслѣдованія устанавливаются свои верховные принципы—практическій, теоритическій и эстетическій, и соотвѣтствующіе имъ критеріи. Такъ какъ въ предметъ настоящихъ очерковъ не входятъ никакіе историческіе вопросы, то дальнѣйшее изложеніе будетъ опредѣляться не историческимъ порядкомъ въ развитіи этихъ двухъ направленій, а только логическою послѣдовательностью самихъ принциповъ. Во избѣжаніе недоразумѣній считаю нужнымъ сдѣлать еще одно замѣчаніе.

Ставя своею задачей критику отвлеченныхъ началъ, я разумѣю не такую критику, которая старается опровергнуть то или другое ученіе, выставляя противъ него различныя возраженія. Помимо того, что я считаю такую критику вообще дѣломъ маловажнымъ и не достигающимъ своей цѣли,—что конечно есть только личное мнѣніе,—во всякомъ случаѣ очевидно, что такая, чисто отрицательная критика можетъ примѣняться только къ отдѣльнымъ частнымъ ученіямъ и системамъ въ ихъ конкретной, исторической дѣйствительности, а никакъ не къ самимъ основнымъ принципамъ въ ихъ логической чистотѣ. Критическій же методъ по отношенію къ самимъ этимъ принципамъ долженъ состоять въ томъ, чтобы, пользуясь ими какъ необходимыми предварительными ступенями, переходить постепенно къ полному синтетическому опредѣленію великихъ неизвѣстныхъ нашей положительной задачи.

III. Эмпирическій принципъ нравственности въ своихъ элементарныхъ формахъ. — Идонизмъ, эвдемонизмъ, утилитаризмъ.

Основной вопросъ всякаго нравственнаго ученія состоитъ въ опредѣленіи нормальной цѣли нашей практической дѣятельности, т.-е. такой цѣли, которая желательна сама по себѣ, и къ которой всѣ остальныя относятся какъ средства. Такая цѣль называется въ объективномъ смыслѣ благомъ по преимуществу или высшимъ благомъ, summum bonum (въ относительномъ же или субъективномъ смыслѣ

благомъ называется все, что въ данную минуту удовлетворяетъ даннаго субъекта). Мораль эмпиризма имѣетъ задачей вывести изъ опыта верховный принципъ нравственности, т.-е. опредѣленіе высшаго блага или нормальной цѣли практической дѣятельности. Въ безконечномъ разнообразіи субъективныхъ и относительныхъ благъ нѣтъ ли какого-нибудь общаго и постояннаго элемента, одинаково имъ всѣмъ присущаго? Прежде всего такимъ элементомъ представляется удовольствіе или наслажденіе. Въ самомъ дѣлѣ, присутствіе какого бы то ни было блага необходимо доставляетъ намъ удовольствіе физическое или духовное; такимъ образомъ удовольствіе въ широкомъ смыслѣ есть общій и постоянный признакъ всякаго блага, слѣдовательно необходимый признакъ блага вообще или блага какъ такого.

Этическое ученіе, ограничивающееся этимъ, однимъ этимъ признакомъ или этимъ опредѣленіемъ высшаго блага какъ удовольствія, и слѣдовательно въ удовольствіи полагающее нормальную цѣль жизни человѣческой, называется *идонизмомъ* (отъ греческаго слова ἡδονή—удовольствіе или наслажденіе). Согласно сказанному выше, идоническій принципъ нравственности не есть случайный, а иметъ необходимыя логическія основанія. Это есть первое этическое опредѣленіе, имѣющее научное значеніе, то-есть представляющее характеръ всеобщности и необходимости. Отсюда разумѣется не слѣдуетъ, чтобъ это опредѣленіе въ своей общности и простотѣ было полнымъ и окончательнымъ выраженіемъ нравственнаго начала даже въ эмпирическомъ направленіи. И въ самомъ дѣлѣ очевидно, что мыслящій умъ не можетъ на этомъ остановиться. И прежде всего необходимо нѣкоторое формальное ограниченіе или поправка.

Такъ какъ по этическимъ условіямъ человѣческой природы, равно какъ и по логическимъ условіямъ конечнаго или ограниченнаго бытія вообще, удовольствіе или наслажденіе не можетъ быть постояннымъ напрерывнымъ состояніемъ, а необходимо перемежается противоположными состояніями неудовольствія или страданія, то принципъ идонизма можетъ имѣть практическое значеніе только въ томъ случаѣ если онъ ставитъ послѣднею цѣлью не достиженіе непрерывнаго состоянія удовольствія, которое невозможно, а лишь достиженіе такого существованія, въ которомъ пріятныя состоянія преобладаютъ и постоянно господствуютъ надъ состояніями непріятными. Такое существованіе называется счастіемъ, счастливою или блаженною жизнію, и такимъ образомъ принципъ идонизма въ болѣе точномъ выраженіи превращается въ принципъ *эвдемонизма* (отъ греческаго слова εὐδαιμονία—блаженство, счастіе).

*

Нормальная цѣль практической дѣятельности есть достиженіе блаженства, или счастливой жизни. Въ такомъ общемъ видѣ этотъ принципъ эвдемонизма безъ сомнѣнія вѣренъ, и если устранить споръ о словахъ, то его одинаково признаютъ всѣ, самыя разнообразныя, этическія ученія. Что послѣдняя цѣль нашей дѣятельности есть блаженство, это въ сущности одинаково допускается всѣми, и основное различіе въ этомъ пунктѣ состоитъ лишь въ томъ, что одни полагаютъ блаженство въ этой временной жизни и этомъ конечномъ мірѣ, другіе полагаютъ его въ будущей вѣчной жизни и другомъ абсолютномъ мірѣ, третьи наконецъ, придавая страданію значеніе положительное, а наслажденію и слѣдовательно счастію только отрицательное, признавая, что всякое дѣйствительное бытіе есть необходимое страданіе, и что блаженство состоитъ лишь въ отсутствіи этого страданія, указываютъ на совершенное уничтоженіе дѣйствительнаго бытія какъ на высшее блаженство, составляющее нашу послѣднюю цѣль. Очевидно такимъ образомъ что эвдемоническій характеръ принадлежитъ не только христіанской этикѣ, проповѣдующей вѣчное блаженство небеснаго царства, но также и пессимистической, отрицательной этикѣ буддизма, какъ древняго такъ и новѣйшаго, развитого въ философіи Шопенгауэра и Гартмана; ибо и здѣсь какъ послѣдняя цѣль ставится блаженство—блаженство *нирваны*, уничтоженія.

Но именно это обстоятельство, что эвдемоническій принципъ въ своемъ общемъ видѣ одинаково присущъ всѣмъ самымъ противоположнымъ этикамъ, нисколько не устраняя при этомъ ихъ противоположности и не соединяя ихъ высшимъ синтезомъ, ясно показываетъ совершенную неопредѣленность этого принципа, требующую дальнѣйшаго развитія. Самая несомнѣнность эвдемоническаго опредѣленія высшаго блага происходитъ лишь оттого, что это опредѣленіе является почти тождесловіемъ. Въ самомъ дѣлѣ, для всякаго свободнаго отъ школьныхъ предразсудковъ ума положеніе, что высшее благо есть счастіе вообще,—должно казаться очевиднымъ труизмомъ, ничего не говорящимъ и только вызывающимъ новый вопросъ: что же есть счастіе, въ чемъ состоитъ настоящее блаженство? То опредѣленіе, что счастіе есть преобладаніе пріятныхъ состояній надъ непріятными, есть только словесное опредѣленіе, и для того, чтобъ оно сдѣлалось реальнымъ и получило практическое значеніе, необходимо опредѣлить содержаніе пріятныхъ и непріятныхъ состояній или удовольствія и страданія.

Мы находимъ въ опытѣ, что человѣку свойственны наслажденія или удовольствія четырехъ родовъ: во-первыхъ, матеріальныя наслаж-

денія человѣка какъ животнаго организма; во-вторыхъ, наслажденія эстетическія; въ-третьихъ, наслажденія умственныя, и наконецъ въ-четвертыхъ—наслажденія воли или наслажденія собственно-нравственныя.

Наслажденія перваго рода не принадлежатъ собственно *человѣческой* природѣ: будучи связаны съ необходимыми функціями животнаго организма, они входятъ лишь въ общую матеріальную основу всякой жизни и никакъ не могутъ сами по себѣ составлять *человѣческаго* счастія. Ни природа человѣка, ни природа самихъ чувственныхъ наслажденій не позволяетъ имъ стать собственною цѣлью и содержаніемъ человѣческой жизни. Хотя слишкомъ часто встрѣчаются люди, полагающіе единственную цѣль своего существованія въ матеріальныхъ наслажденіяхъ, но это всегда и неизбѣжно оказывается иллюзіей, ибо какъ только достигается это мнимое счастіе, то-есть постоянная возможность удовлетворять вполнѣ всѣ матеріальныя хотѣнія (а они имѣютъ очень тѣсные предѣлы), такъ необходимо является пресыщеніе, скука, внутренняя пустота, а за нею отвращеніе къ жизни taedium vitae, и очень часто какъ послѣднее заключеніе—самоубійство, печальное, но убѣдительное доказательство высшей природы человѣка.

Не подлежитъ сомнѣнію, что нѣкоторая степень матеріальнаго довольства составляетъ необходимое отрицательное условіе человѣческаго счастія, то-есть такое условіе, безъ котораго это счастіе невозможно; но отсюда никакъ не слѣдуетъ, чтобы матеріальное довольство могло составлять само положительное содержаніе человѣческаго счастія или быть собственною цѣлью человѣческой жизни. Прежде чѣмъ быть счастливымъ, конечно, необходимо существовать, имѣть воздухъ для дыханія и т. под., но никто еще, я думаю, не заключалъ изъ этого чтобы счастіе или цѣль человѣка могли состоять въ томъ, чтобы существовать, дышать воздухомъ и т. под. Но точно то же должно сказать и о матеріальномъ довольствѣ вообще, которое точно также есть лишь отрицательное условіе и общая матеріальная основа счастливой жизни, а не сама эта жизнь, и слѣдовательно никакимъ образомъ не можетъ давать положительнаго опредѣленія человѣческой дѣятельности или служить ей подлинною цѣлью. Такія азбучныя истины не стоило бы и высказывать, еслибы не существовало еще довольно много добрыхъ и благонамѣренныхъ людей, смѣшивающихъ всеобщее счастіе со всеобщей сытостью и думающихъ окончательно осчастливить всѣхъ людей, обильно и равномѣрно распредѣливъ между ними всѣ земныя блага. Для этихъ

людей высшимъ выраженіемъ истины являются, напримѣръ такіе стихи Гейне:

Ein neues Lied, ein besseres Lied,
O Freunde, will ich euch dichten:
Wir wollen hier auf Erden schon
Das Himmelreich errichten.
Wir wollen auf Erden glücklich seyn
Und wollen nicht mehr darben;
Verschlemmen soll nicht der faule Bauch,
Was fleissige Hände erwarben.
Es wächst hienieden Brod genug
Für alle Menschenkinder,
Auch Rosen und Myrten, Schönheit und Lust,
Und Zuckererbsen nicht minder.
Ja, Zuckererbsen für jedermann
Sobald die Schoten platzen!
Den Himmel überlassen wir
Den Engeln und den Spatzen.

Изъ трехъ родовъ собственно человѣческихъ наслажденій, эстетическія и умственныя хотя и составляютъ необходимый ингредіентъ человѣческаго счастія, но по своему чисто идеальному характеру они не имѣютъ прямого отношенія къ дѣятельной жизни, не могутъ сами по себѣ опредѣлять практическую дѣятельность человѣка и потому не имѣютъ непосредственнаго значенія для нашего настоящаго вопроса, — вопроса о высшемъ благѣ какъ опредѣляющей цѣли именно *практической* дѣятельности. Значеніе для этого нравственнаго или практическаго вопроса [1]) можетъ имѣть такимъ образомъ только третій родъ человѣческихъ наслажденій — наслажденія воли, имѣющія специфически нравственный или практическій характеръ.

Нашъ внутренній опытъ несомнѣнно свидѣтельствуетъ о существовaніи такихъ положительныхъ наслажденій или удовольствій (пріятныхъ состояній), которыя не проистекаютъ ни изъ удовлетворенія тѣлесныхъ, ни умственныхъ, ни эстетическихъ стремленій, а имѣютъ характеръ чисто практическій или нравственный, относясь непосредственно къ области воли. Наша воля и проистекающая изъ нея практическая дѣятельность въ точномъ смыслѣ этого слова имѣетъ необходимо своимъ непосредственнымъ предметомъ другія существа, ибо всякая дѣятельность есть отношеніе дѣйствующаго субъекта къ чему-нибудь другому; но такая дѣятельность, которая имѣетъ своимъ пред-

---

[1]) Слово „практическій“ я прилагаю ко всему, что непосредственно относится къ *волѣ* и ея дѣйствію, такъ что термины „практическій“ и „нравственный“, принимаемые оба въ широкомъ смыслѣ, совпадаютъ (въ тѣсномъ же смыслѣ слово „нравственный“ обозначаетъ уже нѣкоторыя опредѣленныя проявленія практическаго начала, именно проявленія нормальныя или одобряемыя).

метомъ вещество или тѣла и проистекаетъ изъ физическихъ хотѣній и потребностей, не есть собственно практическая дѣятельность, а только физіологическое отправленіе организма (въ тѣсномъ смыслѣ) или же механическая работа; точно также не имѣетъ практическаго характера, т. е. не относится прямо къ волѣ, такая дѣятельность, предметъ которой составляютъ общія идеи сами по себѣ,—все равно является ли эта дѣятельность въ формѣ чисто теоретическаго познанія этихъ идей, или же въ формѣ ихъ художественнаго воспріятія и воспроизведенія; собственно же практическая или нравственная дѣятельность, проистекающая непосредственно изъ воли, всегда относится такимъ образомъ къ *существамъ* индивидуальнымъ и одушевленнымъ, и въ этомъ отношеніи наша дѣятельность представляетъ двоякій характеръ.

Дѣйствуя на другія существа, мы можемъ стремиться къ исключительному самоутвержденію по отношенію къ этимъ существамъ и слѣдовательно къ ихъ отрицанію, т.-е. къ подчиненію ихъ намъ, къ господству нашему надъ ними, или даже къ совершенному ихъ уничтоженію [1]). Удовлетвореніе этихъ стремленій воли является безспорно въ видѣ положительныхъ наслажденій, которыя вообще могутъ быть названы наслажденіями самоутвержденія или эгоизма. И какъ общее стремленіе воли къ самоутвержденію является въ частности какъ гордость, честолюбіе, властолюбіе, а въ крайнемъ случаѣ какъ злость, кровожадность и изысканная жестокость, такъ и удовлетвореніе каждаго изъ этихъ частныхъ стремленій даетъ намъ соотвѣтствующіе частные виды эгоистическихъ наслажденій—наслажденій гордости, властолюбія, жестокости и т. д.

Противоположный родъ нашей вольной дѣятельности имѣетъ другія существа своимъ *положительнымъ*, а не отрицательнымъ предметомъ, или точнѣе не только своимъ *предметомъ*, но и своею настоящею *цѣлью*. Здѣсь наша воля стремится къ утвержденію бытія другихъ существъ и къ увеличенію ихъ благосостоянія. Такое стремленіе въ противоположность эгоизму можно назвать альтруизмомъ (отъ alter—другой [2]), и удовлетвореніе этого стремленія также несомнѣнно является въ видѣ положительныхъ наслажденій.

Эгоизмъ и его наслажденія очевидно не могутъ обосновывать

---

[1]) Здѣсь слѣдовательно хотя предметъ нашей дѣятельности составляютъ другія существа, но послѣднею цѣлью являемся мы сами, наше собственное самоутвержденіе.

[2]) Этотъ терминъ, насколько мнѣ извѣстно, впервые введенъ въ употребленіе Огюстомъ Контомъ, и долженъ быть удержанъ какъ точно соотвѣтствующій противоположному термину „эгоизмъ“.

нравственнаго принципа, то-есть объективнаго и всеобщаго начала практической дѣятельности, ибо исключительное самоутвержденіе одного для своего осуществленія предполагаетъ пассивность другихъ, но еслибъ исключительное самоутвержденіе было *всеобщимъ* принципомъ, еслибы дѣятельность *всѣхъ* одинаково управлялась активнымъ эгоизмомъ, тогда очевидно эгоизмъ каждаго былъ бы парализованъ эгоизмомъ всѣхъ, и такимъ образомъ исключительное самоутвержденіе, возведенное въ значеніе объективнаго и всеобщаго начала, само себя уничтожаетъ во внутреннемъ противорѣчіи.

Итакъ, только наслажденія альтруизма могутъ имѣть опредѣляющее значеніе для нормальной практической дѣятельности. Если всякая практическая дѣятельность, какъ было признано, имѣетъ послѣднею цѣлью счастіе, то подъ этимъ должно разумѣть счастіе всѣхъ или общую пользу. Эвдемонизмъ, такимъ образомъ опредѣлившійся, есть *утилитаризмъ*, то-есть этика общей пользы или наибольшаго счастія.

Въ утилитаризмѣ эвдемоническій и идоническій элементъ теряетъ свою матеріальную исключительность и получаетъ уже нѣкоторое формальное опредѣленіе. Хотя основаніемъ нравственнаго принципа признаются наслажденіе и счастіе, но уже не какъ такія, то-есть не всякое наслажденіе и счастіе допускается какъ нормальный мотивъ практической дѣятельности. Различается *качество* наслажденій [1]) и нравственное значеніе признается только за тѣми, которыя имѣютъ характеръ альтруизма.

„Счастіе, составляющее утилитарный критерій праведной дѣятельности, но есть собственное счастіе дѣйствующаго, но счастіе всѣхъ. Утилитаризмъ требуетъ, чтобы каждый былъ бы также строго безпристрастенъ по отношенію къ своему счастію и счастію другихъ, какъ еслибъ онъ былъ благосклоннымъ, но непричастнымъ дѣлу зрителемъ. Въ сущности вся этика пользы заключается въ золотомъ правилѣ Іисуса Назарейскаго: поступать такъ, какъ каждый желаетъ, чтобы съ нимъ поступали и любить своего ближняго какъ самого себя составляетъ идеальное совершенство утилитарной нравственности". [2])

---

[1]) J. S. Mill, *Utilitarianism*, 5th edition. London, 1874, стр. 11 и 12.

[2]) Mill, ibid. 24—25: „I must again repeat, what the assailants of utilitarianism seldom have the justice to acknowledge, that the happiness which forms the utilitarian standard of what is right in conduct, is not the agent's own happiness, but that of all concerned. As between his own happines and that of others, utilitarianism requires him to be as strictly impartial as a disinterested and benevolent spectator. In the golden rule of Jesus of Nazareth we read the complete spirit of the ethics of utility. To do as one would be done by, and to love one's neighbour as oneself, constitute the ideal perfection of utilitarian morality".

Но если такъ, если счастіе, польза, наслажденіе сами по себѣ еще не имѣютъ нравственнаго значенія, то не могутъ служить послѣднею и высшею цѣлью нормальной практической дѣятельности, а получаютъ такое значеніе лишь тогда, когда они суть польза, счастіе и наслажденіе *другихъ,* то-есть въ концѣ концовъ *всѣхъ*; если такимъ образомъ эти общіе мотивы нашей дѣятельности только чрезъ привходящій къ нимъ элементъ альтруизма могутъ составлять *нравственный* принципъ, то-есть опредѣляющее начало для *нормальной* практической дѣятельности, то въ такомъ случаѣ очевидно нѣтъ никакого логическаго основанія опредѣлять этотъ нравственный принципъ чрезъ эти общія понятія счастія, пользы, наслажденія, которыя, какъ признано, сами по себѣ еще не могутъ имѣть значенія для нравственнаго принципа какъ такого.

Всякая дѣятельность имѣетъ въ своей послѣдней цѣли необходимый признакъ наслажденія, счастія, пользы въ какой бы то ни было формѣ, въ этомъ несомнѣнная истинность идонизма, эвдемонизма, утилитаризма. Но кромѣ того, что одинъ изъ необходимыхъ признаковъ предмета не есть еще самый предметъ, и изъ того, что достиженіе окончательной цѣли необходимо соединено съ наслажденіемъ и блаженствомъ, не слѣдуетъ, чтобы сама окончательная цѣль или высшее благо и состояло только въ наслажденіи или блаженствѣ. Кромѣ этого, вопросъ вѣдь не о принципѣ *всякой* дѣятельности или дѣятельности вообще, а о принципѣ *нормальной* практической дѣятельности, о *нравственномъ* принципѣ въ собственномъ смыслѣ. Исходную точку для всякаго моральнаго изслѣдованія, для всякой разсудочной этики составляетъ тотъ фактъ, что мы полагаемъ существенное различіе и противоположность между нашими дѣйствіями: одни изъ нихъ признаются нормальными, нравственно добрыми, долженствующими быть, другія же осуждаются какъ безнравственныя, дурныя или недолжныя. Но наслажденіе, счастіе, польза входятъ въ конечный мотивъ или послѣднюю цѣль *всѣхъ* этихъ дѣйствій безразлично, какъ добрыхъ, и праведныхъ, такъ равно дурныхъ или недолжныхъ, и слѣдовательно, еслибъ эти общіе мотивы имѣли опредѣляющее нравственное значеніе, то человѣкъ, наслаждающійся мученіями другихъ или находящій свое счастіе и пользу въ эксплоатаціи и разореніи другихъ, дѣйствовалъ бы столь же нормально и нравственно, какъ и тотъ, кто находитъ свое наслажденіе и счастіе только во благѣ всѣхъ своихъ ближнихъ. Съ точки зрѣнія наслажденія, счастія, пользы, оба одинаково правы, слѣдовательно съ этой точки зрѣнія всѣ дѣйствія безразличны, поскольку всѣ одинаково опредѣляются тѣми

общими мотивами; но такъ какъ различіе нравственныхъ и безнравственныхъ дѣйствій несомнѣнно существуетъ и обоснованіе этого различія составляетъ собственную задачу всякаго моральнаго ученія, то отсюда ясно, что общія понятія счастія, удовольствія или пользы совершенно недостаточны для опредѣленія собственно нравственнаго начала.

Противъ такого требованія особеннаго специфически-нравственнаго принципа для обоснованія нормальной практической дѣятельности отъ людей мало привыкшихъ къ логическому мышленію можно слышать такое возраженіе: хорошо понятый эгоизмъ достаточенъ для того, чтобы люди находили свою пользу, счастіе и наслажденіе во благѣ другихъ и всеобщей пользѣ. Въ словахъ „хорошо понятый“ очевидно заключается грубѣйшая petitio principii, такъ какъ всякій необходимо считаетъ свое пониманіе хорошимъ. Богатый кулакъ, основывающій свое благосостояніе на разореніи и бѣдствіяхъ множества людей, но зато доставляющій себѣ всѣ возможныя наслажденія не только матеріальныя, но и эстетическія и умственныя, ибо солнце искусства и науки одинаково даетъ свой свѣтъ и праведнымъ и неправеднымъ, конечно считаетъ хорошимъ свое пониманіе эгоизма, и я не вижу, какимъ способомъ можно было бы ему логически доказать противное. Дѣло въ томъ, что наслажденіе, счастіе и т. п. суть понятія совершенно субъективныя, и когда человѣкъ сознаетъ или чувствуетъ себя наслаждающимся или счастливымъ, было бы совершенно нелѣпо разубѣждать его въ этомъ. Другое дѣло, еслибы можно было дать ему самому почувствовать, осязательно показать ему другое лучшее и сильнѣйшее благо, предъ которымъ его прежнее счастіе должно ему самому показаться призрачнымъ и ничтожнымъ. Но такой положительный аргументъ не можетъ опираться на отвлеченныя понятія и общія мѣста, хорошо извѣстныя всякому мошеннику, но нисколько не дѣлающія его лучшимъ.

Во всякомъ случаѣ, такъ какъ уже формальная логика запрещаетъ опредѣлять видовое понятіе одними родовыми признаками, то и невозможно полагать содержаніе *нравственнаго* принципа или послѣдней цѣли *нормальной* дѣятельности въ такихъ понятіяхъ какъ наслажденіе, счастіе, польза, которыя входятъ въ послѣднюю цѣль *всякой* дѣятельности *вообще*, какъ нормальной, такъ и ненормальной. Долженствующая быть или нравственно одобряемая дѣятельность, составляя особенный видъ практической дѣятельности, требуетъ, помимо общихъ основаній и началъ всякой дѣятельности, еще своего особеннаго специфическаго начала и основанія, которое и составляетъ собственно искомое въ этической задачѣ.

Это собственно нравственное начало указывается уже въ утилитарной этикѣ, въ понятіи альтруизма, но это понятіе, являясь здѣсь въ своей неопредѣленной общности, заслоняется понятіемъ пользы. Вообще должно замѣтить, что опредѣленіе *общей пользы* въ качествѣ высшаго нравственнаго начала необходимо представляетъ характеръ неопредѣленный и двусмысленный, такъ какъ, смотря по тому, дѣлается ли удареніе на „общей“ или же на „пользѣ“, и самый принципъ получаетъ различное значеніе.

Вообще въ идонизмѣ, эвдемонизмѣ и утилитаризмѣ нравственное начало еще не опредѣляется въ своей особенности, не выдѣляется вполнѣ изъ своего противоположнаго, т. е. эгоизма. Но уже въ послѣднемъ изъ этихъ ученій ясно обнаруживается необходимость такого выдѣленія и обособленія нравственнаго начала, что и осуществляется въ той этикѣ, которая показываетъ особенное и самостоятельное основаніе нравственной дѣятельности въ эмпирически несомнѣнномъ элементѣ *симпатіи*, коренящемся во внутреннемъ субстанціальномъ тождествѣ всѣхъ существъ. Наиболѣе опредѣленное и полное развитіе этого начала мы находимъ въ нравственномъ ученіи Шопенгауэра, за которымъ и будемъ слѣдовать при разсмотрѣніи этого окончательнаго вида эмпирической этики.

IV. Эмпирическое начало нравственности въ своей высшей формѣ. Основаніе морали по Шопенгауэру.

При разрѣшеніи этической задачи, необходимо прежде всего различать два вопроса: одинъ относится къ *принципу*, другой къ *основанію* этики,—двѣ вещи совершенно различныя, хотя ихъ часто смѣшиваютъ.

„Принципъ или верховное основоположеніе какой-нибудь этики есть самое краткое и сжатое выраженіе для того образа дѣйствій, который предписывается этою этикой, или же, если она не имѣетъ повелительной формы,—того образа дѣйствій, за которымъ она признаетъ подлинную нравственную цѣну. Это такимъ образомъ есть ея, въ одномъ положеніи выраженное, наставленіе къ добродѣтели вообще, слѣдовательно содержаніе—ὅτι (что̀)—добродѣтели. Основа (das Fundament) какой-нибудь этики, напротивъ, есть διότι (почему) добродѣтели, основаніе (der Grund), по которому признается обязательнымъ, или рекомендуется, или одобряется такой образъ дѣй-

ствій—ищутъ ли этого основанія въ природѣ человѣка, или во внѣшнихъ отношеніяхъ міра, или гдѣ нибудь еще.“ [1])

Относительно собственнаго содержанія, ὅτι нравственности, или ея верховнаго принципа, всѣ нравственныя ученія въ сущности согласны между собою, хотя облекаютъ его въ самыя разнообразныя формы. Въ самомъ простомъ и чистомъ видѣ этотъ принципъ сводится къ слѣдующему выраженію: neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva, т.-е. никому не вреди, но всѣмъ сколько можешь помогай.

„Это есть собственно то положеніе, обосновать которое стараются всѣ моралисты, общій результатъ ихъ столь разнообразныхъ выведеній: это есть ὅτι, къ которому διότι все еще ищется, слѣдствіе, къ которому требуется основаніе, слѣдовательно само это положеніе есть еще только Datum (данное) къ которому Quaesitum (искомое) есть задача всякой этики. Разрѣшеніе этой задачи даетъ собственное основаніе этики, котораго, какъ философскаго камня, ищутъ уже тысячелѣтія. А что datum, ὅτι, принципъ имѣетъ свое чистѣйшее выраженіе въ сказанной формулѣ, видно изъ того, что она относится ко всякому другому моральному принципу какъ заключеніе къ посылкамъ, т.-е. какъ то, къ чему собственно хотятъ придти; такъ что на всякій другой моральный принципъ должно смотрѣть какъ на описаніе, на прямое или иносказательное выраженіе того простого положенія. Это, напримѣръ, относится даже ко мнимо-простому, тривіальному основоположенію: Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris, т.-е. чего себѣ не хочешь и другому не дѣлай, котораго недостатокъ, именно что оно выражаетъ только отрицательныя, а не положительныя обязанности, можетъ быть легко устраненъ чрезъ повтореніе его безъ частицъ *non* и *ne* (т.-е. чего себѣ хочешь, дѣлай и другому). Тогда и это правило означаетъ собственно neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva, но только косвеннымъ путемъ, причемъ получается та видимость, будто здѣсь содержится и реальное основаніе такого предписанія, чего однако на самомъ дѣлѣ нѣтъ, такъ какъ изъ того, что я не хочу, чтобы со мною что-нибудь дѣлалось, никакъ не слѣдуетъ, что я не долженъ дѣлать этого другимъ. То же самое нужно сказать о каждомъ изъ доселѣ выставленныхъ принциповъ или верховныхъ основоположеній морали.“ [2])

Безъ сомнѣнія этотъ простой нравственный принципъ или точ-

---

[1]) *Die beiden Grundproleme der Ethik*, von Arthur Schopenhauer, Zweite Auflage. Leipzig. 1860, стр. 136.

[2]) Ibid. стр. 137 и 138.

нѣе—нравственное правило, выставленное Шопенгауэромъ, имѣетъ дѣйствительное этическое значеніе и далѣе этого правила не можетъ идти эмпирическая, на обыкновенномъ вседневномъ опытѣ основанная мораль; изъ чего однако не слѣдуетъ, чтобъ этотъ принципъ самъ по себѣ былъ вполнѣ достаточенъ, чтобъ онъ покрылъ нравственное содержаніе жизни во всей его глубинѣ и объемѣ. Самъ Шопенгауэръ, какъ мы увидимъ, не можетъ ограничиться этой простою моралью и идетъ гораздо дальше ея. Но объ этомъ будетъ сказано на своемъ мѣстѣ, теперь же намъ слѣдуетъ остановиться на томъ основаніи, которое Шопенгауэръ находитъ для приведеннаго принципа.

Держась эмпирическаго направленія мысли, можно искать требуемаго основанія морали только въ эмпирической природѣ человѣка, т.-е. въ данныхъ, которыя отвлечены отъ повседневыхъ фактовъ человѣческаго опыта. Въ такомъ случаѣ опредѣленіе этого основанія въ границахъ установленнаго принципа не представляетъ никакихъ трудностей. А именно, разсмотрѣвъ основныя побужденія всякой практической дѣятельности и исключивъ тѣ изъ нихъ, которыя по существу дѣла не могутъ обусловливать собственно нравственной (т. е. соотвѣтствующей принятому нравственному принципу) дѣятельности и слѣдовательно не могутъ обосновывать этого нравственнаго принципа, мы получаемъ въ остаткѣ то, чтò можетъ служить ему основаніемъ, и если этотъ остатокъ будетъ сведенъ къ одному основному побужденію, то очевидно возможность совпадетъ съ дѣйствительностью и мы найдемъ единственное дѣйствительное основаніе нравственности.

Переходя къ дѣйствительному разрѣшенію своей задачи, Шопенгауэръ прежде всего высказываетъ въ видѣ аксіомъ слѣдующія уже упомянутыя нами положенія. То, что вообще двигаетъ волю или побуждаетъ ее къ дѣйствію, есть единственно *благо* и *зло*[1]) въ самомъ общемъ и широкомъ смыслѣ этихъ словъ; какъ и наоборотъ *благо* и *зло* означаютъ собственно согласное съ волей или противное волѣ. Слѣдовательно, всякій мотивъ или побужденіе должно относиться ко благу и злу. Слѣдовательно, всякое дѣйствіе воли имѣетъ своимъ послѣднимъ предметомъ какое-нибудь воспріимчивое ко благу и злу существо. Это существо есть или самъ дѣйствующій или кто-либо другой, въ такомъ случаѣ пассивно участвующій въ дѣйствіи, поскольку

¹) Шопенгауэръ употребляетъ выраженіе Wohl und Wehe, которому нѣтъ соотвѣтствующаго въ русскомъ языкѣ. Я вообще предпочитаю термины „благо и зло“ какъ самые общіе и широкіе, но иногда, гдѣ нѣмецкое Wehe имѣетъ болѣе опредѣленный смыслъ, я употребляю, вмѣсто „зло“, слова „страданіе“ или „бѣдствіе“.

оно совершается къ его вреду или пользѣ. Въ первомъ случаѣ всѣ побужденія имѣютъ характеръ эгоистическій и не могутъ очевидно обосновывать нравственнаго принципа, такъ какъ этотъ принципъ ставитъ собственною цѣлью для дѣйствующаго другихъ, а не его самого—neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva, тогда какъ въ побужденіяхъ эгоизма другіе могутъ являться только какъ средства и къ нимъ можетъ примѣняться противоположное правило: neminem juva (никому не помогай), или даже omnes laede (всѣмъ вреди). Итакъ моральное значеніе можетъ вообще принадлежать только тѣмъ побужденіямъ, которыя непосредственно заключаются во благѣ или страданіи другихъ, и дѣйствительно только такимъ побужденіямъ и происходящимъ изъ нихъ дѣйствіямъ общечеловѣческое сознаніе придаетъ нравственную цѣну [1]).

Но если нравственную цѣну имѣютъ только тѣ дѣйствія, побужденія которыхъ суть благо или бѣдствіе другого, то спрашивается: какимъ образомъ возможно, чтобъ это благо или бѣдствіе другого стало прямымъ мотивомъ моихъ дѣйствій? Очевидно это возможно лишь въ томъ случаѣ, если тотъ другой или тѣ другіе становятся послѣднею цѣлью моей воли, совершенно такъ, какъ въ другихъ случаяхъ я самъ составляю эту послѣднюю цѣль, слѣдовательно это возможно только, когда я совершенно непосредственно хочу его блага (этого другого существа) и не хочу его бѣдствія, такъ же непосредственно, какъ въ другихъ случаяхъ только своего собственнаго. Но это необходимо предполагаетъ, что я при бѣдствіи этого другого прямо ему сострадаю, чувствую это его бѣдствіе или страданіе, какъ въ другихъ случаяхъ только свое, и поэтому непосредственно хочу его

---

[1]) Schopenhauer, ibidem стр. 205—7. Такъ какъ зло или страданіе является для насъ непосредственнымъ мотивомъ лишь въ отрицательномъ смыслѣ, поскольку именно мы хотимъ избавить отъ него себя или другихъ, избавленіе же отъ зла и страданія есть благо, то слѣдовательно настоящій мотивъ нашихъ дѣйствій всегда есть благо—свое въ дѣйствіяхъ эгоистическихъ, чужое—въ дѣйствіяхъ альтруистическихъ. Въ другомъ мѣстѣ Шопенгауэръ указываетъ еще на третій родъ дѣйствій, въ которыхъ зло или страданіе, именно страданіе другого, является положительнымъ мотивомъ, когда дѣйствующій прямо хочетъ причинить зло или страданіе другому; и на этомъ основаніи Шопенгауэръ присоединяетъ къ побужденіямъ эгоистическимъ и альтруистическимъ еще третій родъ побужденій, именно побужденій злости и жестокости. Но это очевидно есть ошибка. Ибо если я хочу зла или страданія другого, то только потому, что оно доставляетъ мнѣ удовольствіе, т. е. составляетъ для меня благо. Въ страданіи другого я проявляю свое самоутвержденіе и слѣдовательно побужденія злости и жестокости должны быть отнесены къ разряду побужденій эгоистическихъ, причемъ однако должно сохранять различіе „эгоизма скотскаго“ отъ „эгоизма дьявольскаго“.

блага, какъ въ другихъ случаяхъ только своего. Но это требуетъ, чтобы я какимъ-нибудь способомъ былъ съ нимъ отождествленъ, т.-е. чтобы то безусловное различіе между мною и всякимъ другимъ, на которомъ (различіи) прямо основывается мой эгоизмъ, чтобъ это различіе было въ нѣкоторой степени снято или устранено [1]).

Такое отождествленіе мы находимъ въ дѣйствительности, именно въ несомнѣнномъ и далеко не рѣдкомъ явленіи сострадания (симпатіи), т.-е. совершенно непосредственнаго, отъ всякихъ постороннихъ соображеній независимаго участія сначала въ страданіи другого, а чрезъ то и въ воспрепятствованіи или устраненіи этого страданія, слѣдовательно въ его благѣ и счастіи. Это состраданіе есть единственное дѣйствительное основаніе всякой свободной праведности и всякаго настоящаго человѣколюбія. Лишь поскольку какое-либо дѣйствіе изъ него происходитъ, имѣетъ оно нравственную цѣну; происходящее же изъ другихъ мотивовъ никакой нравственной цѣны не имѣетъ [2]).

При ближайшемъ разсмотрѣніи этого коренного эгоистическаго явленія состраданія легко видѣть, что существуютъ двѣ ясно раздѣльныя степени, въ которыхъ страданіе другого можетъ стать непосредственно моимъ мотивомъ, то-есть опредѣлять меня къ дѣйствію или воздержанію отъ дѣйствія, а именно: сначала лишь въ той степени когда оно (состраданіе), противодѣйствуя эгоистическимъ или злымъ мотивамъ, удерживаетъ меня отъ того, чтобы нанести другому страданіе, стать самому причиной чужого бѣдствія; а затѣмъ и на высшей степени, гдѣ состраданіе, дѣйствуя положительно, побуждаетъ меня къ дѣятельной *помощи*. Отсюда такимъ образомъ естественно вытекаютъ двѣ основныя добродѣтели: *справедливость* или *правда* и *милосердіе* или *любовь* (charité) [3]), которыя прямо соотвѣтствуютъ двумъ частямъ указаннаго нравственнаго принципа или правила, а именно, во-первыхъ, neminem laede (соотвѣтствуетъ справедливости и изъ нея проистекаетъ), а затѣмъ omnes, quantum potes, juva (соотвѣтствуетъ любви и изъ нея вытекаетъ). Очевидно, что есть на-

---

[1]) Ibid., стр. 208.
[2]) Ibid., стр. 208—9.
[3]) Для обозначенія второй (положительной) добродѣтели, Шопенгауэръ по большей части употребляетъ слово Menschenliebe, то-есть человѣколюбіе; но такъ какъ самъ онъ распространяетъ эту добродѣтель и на животныхъ (и въ этомъ, какъ увидимъ, полагаетъ и справедливо особенную заслугу своей этики), то слово человѣколюбіе является неумѣстнымъ, такъ какъ „человѣколюбіе къ животнымъ“ было бы выраженіемъ нелѣпымъ. Впрочемъ и самъ Шопенгауэръ иногда обозначаетъ эту добродѣтель какъ caritas или ἀγάπη, то-есть милосердіе или любовь.

туральное, непреложное и рѣзкое различіе между отрицательнымъ и положительнымъ, между ненанесеніемъ обиды и помощью [1]).

Хотя и отрицательная добродѣтель справедливости, выражающаяся въ правилѣ neminem laede, можетъ имѣть своимъ первоначальнымъ нравственнымъ основаніемъ только состраданіе, именно по первой или отрицательной степени его появленія, однако этимъ нисколько не требуется, чтобы въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ дѣйствительно возбуждалось состраданіе, причемъ оно часто являлось бы слишкомъ поздно; но изъ разъ достигнутаго опытомъ знанія о тѣхъ страданіяхъ, которыя необходимо каждое несправедливое дѣйствіе причиняетъ другимъ, возникаетъ общее правило neminem laede, которое у праведныхъ людей и становится разъ навсегда принятымъ рѣшеніемъ не нарушать ничьихъ правъ и не сваливать силой или хитростью на чужія плечи тѣ тяжести жизни, которыя суждены каждому, а нести свое бремя, чтобы не удваивать бремя другихъ [2]).

Согласно съ этимъ въ отдѣльныхъ проявленіяхъ справедливости, въ отдѣльныхъ поступкахъ справедливаго человѣка, состраданіе дѣйствуетъ лишь косвенно, посредствомъ общихъ правилъ и не столько актуально, сколько потенціально; но что и здѣсь настоящимъ моральнымъ основаніемъ служитъ все-таки состраданіе, ясно изъ того, что въ тѣхъ случаяхъ, когда общее правило справедливости колеблется или оказывается недостаточно сильнымъ, нѣтъ ничего болѣе дѣйствительнаго для его подкрѣпленія, какъ живое представленіе тѣхъ страданій, которыя могутъ быть причинены несправедливымъ поступкомъ: это представленіе вызываетъ состраданіе, которое и является кореннымъ мотивомъ для воздержанія отъ несправедливаго дѣйствія [3]).

Такъ какъ требованіе справедливости есть только отрицательное, то исполненіе его можетъ быть вынуждено, ибо правило neminem laede можетъ быть всѣми одинаково и совмѣстно примѣняемо. Принудительное учрежденіе для этого есть государство, единственная цѣль котораго состоитъ въ томъ, чтобы защищать отдѣльныхъ лицъ другъ отъ друга, а цѣлый народъ отъ внѣшнихъ враговъ [4]). Но разумѣется, нравственную цѣну имѣетъ не эта законная, а только свободная справедливость, вытекающая изъ внутренняго источника—состраданія.

Вторая степень того состоянія, когда чужое страданіе само по себѣ какъ такое становится непосредственно моимъ мотивомъ (въ

---

[1]) Ibid., стр. 212.
[2]) Ibid., стр. 214.
[3]) Ibid., стр. 215, 2 6.
[4]) Ibid., стр. 217.

указанномъ смыслѣ), ясно отличается отъ предыдущей положительнымъ характеромъ вытекающихъ изъ нея дѣйствій, такъ какъ здѣсь состраданіе не только удерживаетъ меня отъ нанесенія обиды другому, но и заставляетъ помогать ему. Поскольку, съ одной стороны, это непосредственное участіе живо и глубоко во мнѣ, и поскольку съ другой стороны чужая нужда велика и настоятельна, тотъ чисто нравственный мотивъ подвигнетъ меня принести ради потребности, или нуждъ другого бо́льшую или меньшую жертву, которая можетъ состоять въ напряженіи для него моихъ тѣлесныхъ или духовныхъ силъ, въ моей собственности, здоровьѣ, свободѣ и даже жизни. Здѣсь такимъ образомъ въ непосредственномъ, ни на какой аргументаціи не основанномъ и ни въ какой аргументаціи не нуждающемся участіи, лежитъ единственно чистый источникъ милосердія или любви (caritas, ἀγάπη), т.-е. добродѣтели, правило которой есть: omnes, quantum potes, juva и которая составляетъ вторую и высшую (такъ какъ положительную) изъ двухъ основныхъ добродѣтелей. Это совершенно непосредственное, можно сказать инстинктивное участіе въ чужомъ страданіи, т. е. состраданіе должно быть единственнымъ источникомъ милосердыхъ дѣствій, для того чтобъ они имѣли нравственную цѣну, т. е. были чисты отъ всякихъ эгоистическихъ мотивовъ, и именно вслѣдствіе этого возбуждали въ дѣйствующемъ то внутреннее довольство, которое называется доброю, удовлетворенною, одобряющею *совѣстью*, а также и въ свидѣтелѣ этихъ дѣйствій вызывали бы нравственное сочувствіе и одобреніе [1]).

Но какъ же возможно чтобы страданіе, которое не есть мое, поражаетъ не меня,—сдѣлалось однако столь же непосредственно, какъ въ другихъ случаяхъ только мое собственное, мотивомъ для меня и побуждало бы меня къ дѣйствію? Какъ сказано, это возможно лишь чрезъ то, что я это страданіе, хотя и отдѣленное отъ меня или отчужденное во внѣшнемъ представленіи, тѣмъ не менѣе внутренно соощущаю или *сочувствую*, т.-е. чувствую какъ мое, хотя и не во мнѣ, а въ другомъ, такъ что здѣсь случается высказанное Кальдерономъ:

que entre el ver
Padecer, y el padecer—
Ninguna distancia habia

(т. е. между *видѣть страданія* и *страдать* нѣтъ никакого различія).

Но это предполагаетъ, что я съ другимъ въ нѣкоторой мѣрѣ отож-

---

[1]) Ibid, стр. 227.

дествился, и что слѣдовательно граница между *я* и *не я* на этотъ разъ снята: только тогда положеніе другого, его потребность, его нужда, его страданіе непосредственно становятся моими: тогда я уже больше не увижу его такимъ, какимъ онъ все-таки дается мнѣ въ эмпирическомъ представленіи,—какъ нѣчто мнѣ чуждое, для меня базразличное, совершенно отъ меня отдѣльное; но напротивъ въ немъ страдаю и я, несмотря на то, что его кожа не покрываетъ моихъ нервовъ. Только чрезъ такое отождествленіе можетъ *его* страданіе, *его* нужда стать мотивомъ *для меня*, каковымъ помимо этого можетъ быть только мое собственное страданіе. Это явленіе въ высшей степени таинственно — это настоящее таинство этики, ибо это есть нѣчто такое, о чемъ разумъ не можетъ дать прямого отчета, и основанія этого явленія не могутъ быть найдены путемъ опыта. И между тѣмъ это есть нѣчто вседневное. Каждый испыталъ это на себѣ и видѣлъ въ другихъ. Это таинство совершается каждый день на нашихъ глазахъ въ частныхъ случаяхъ каждый разъ, когда по непосредственному влеченію, безъ дальнихъ разсужденій, человѣкъ помогаетъ другому и защищаетъ его, подвергая иногда очевидной опасности свою жизнь ради человѣка, котораго онъ видитъ въ первый разъ, и не думая при этомъ ничего болѣе, какъ только то именно, что онъ видитъ великую нужду и опасность другого; обнаруживается это таинство и въ широкихъ размѣрахъ, когда цѣлый народъ жертвуетъ своимъ достояніемъ и кровью для защиты или освобожденія другого угнетеннаго народа. И всегда необходимымъ условіемъ для того, чтобы подобныя дѣйствія заслуживали безусловное нравственное одобреніе,—является именно присутствіе этого таинственнаго акта состраданія или внутренняго отождествленія себя съ другимъ безо всякихъ иныхъ мотивовъ.

Изъ двухъ основныхъ добродѣтелей, отрицательная, т. е. справедливость составляетъ все этическое содержаніе Ветхаго Завѣта. Новый же Завѣтъ имѣетъ своимъ нравственнымъ содержаніемъ положительную добродѣтель милосердія или любви: она есть та καινὴ ἐντολή (новая заповѣдь), въ которой по апостолу Павлу заключаются всѣ христіанскія добродѣтели [1]).

Къ подтвержденію той истины, что состраданіе есть подлинная основа нравственности, могутъ служить между прочимъ слѣдующія соображенія. Безграничное состраданіе ко всѣмъ живущимъ существамъ есть самое твердое и вѣрное ручательство за нравственный образъ дѣйствій и не нуждается ни въ какой казуистикѣ. Тотъ, кто исполненъ

---

[1]) Ibid. 230.

этимъ чувствомъ, уже *навѣрно* никого не обидитъ, никому не причинитъ страданія, но всѣ его дѣйствія неизбѣжно будутъ носить печать правды и милости. Пусть попробуютъ, напротивъ, сказать: „этотъ человѣкъ добродѣтеленъ, но онъ не вѣдаетъ состраданія", или: „это неправедный и злой человѣкъ, однако онъ очень сострадателенъ"—и противорѣчіе будетъ сразу чувствительно. Вкусы различны; но я не знаю болѣе прекрасной молитвы, какъ та, которою заканчиваются древне-индійскія драмы, а именно: „да будутъ всѣ живыя существа свободны отъ страданія" [1]).

Такъ какъ состраданіе относится ко всему, что страдаетъ, то это основаніе нравственности имѣетъ и то преимущество, что оно позволяетъ расширить нравственный принципъ настолько, чтобы принять подъ его защиту и животныхъ, къ которымъ всѣ другія европейскія системы морали относятся неизвинительно дурно. Мнимое безправіе животныхъ, тотъ вымыселъ, что наши дѣйствія относительно ихъ не имѣютъ нравственнаго значенія [2]) или, говоря языкомъ этой морали, что относительно животныхъ нѣтъ *обязанностей*,—это есть именно возмутительная грубость и варварство, имѣющее свой источникъ въ жидовствѣ. Философское основаніе для этого варварства заключается въ допущеніи, вопреки всякой очевидности, коренного или субстанціальнаго различія между человѣкомъ и животнымъ, что, какъ извѣстно, съ наибольшею рѣшительностью и рѣзкостью было высказано Декартомъ, какъ необходимое слѣдствіе его заблужденій [3]).

Изъ сказаннаго ясно, что любовь, составляющая положительное и высшее проявленіе основного моральнаго фактора—симпатіи—представляетъ различныя степени какъ по силѣ своего напряженія *(степени интензивности)*, такъ и по широтѣ своего объема *(степени экстензивности)*. Перваго рода степени, т. е. степени интензивности или силы высшаго нравственнаго чувства, представляя величину *непрерывную*, не допускаютъ никакого положительнаго опредѣленія.

Въ самомъ дѣлѣ, сила чувствъ, какъ и всякая непрерывная величина, можетъ представлять безконечное число степеней, опредѣ-

---

[1]) Ibid., 236.

[2]) По распространеннымъ моральнымъ понятіямъ, если не слѣдуетъ дурно обращаться съ животными, то не ради ихъ самихъ, а ради себя и другихъ людей, т.-е. чтобы жестокость къ животнымъ, ставъ прывычкой, не была перенесена и на людей. Это мнѣніе встрѣчается и у Канта, по ученію котораго только человѣкъ, какъ разумное существо, можетъ составлять *цѣль* нравственной дѣятельности.

[3]) Ibid., 236. Здѣсь мы оставляемъ пока самого Шопенгауэра. Впрочемъ, слѣдующія въ текстѣ замѣчанія о степеняхъ любви составляютъ лишь примѣненіе его моральной идеи къ классификаціи нравственныхъ отношеній.

леніе которыхъ всегда будетъ совершенно относительно и условно. Степени экстензивности, напротивъ, будучи связаны съ опредѣленными внѣшними предметами, представляютъ величину ясно-раздѣльную и могутъ подлежать опредѣленію. Главныя изъ этихъ экстензивныхъ степеней, выражающихъ широту или объемъ положительной симпатіи, суть слѣдующія [1]):

1. *Индивидуальная любовь,* то-есть относящаяся къ отдѣльной особѣ или лицу *какъ такому,* причемъ опредѣляющее значеніе имѣютъ индивидуальныя свойства предмета, физическія или духовныя. Самый обыкновенный и основной изъ частныхъ случаевъ этой первой степени есть любовь половая, которая хотя и связана съ извѣстнымъ общимъ физіологическимъ инстинктомъ, но не можетъ быть къ нему одному сведена, а несомнѣнно имѣетъ и нравственное значеніе. Въ самомъ дѣлѣ, въ половой любви (и даже къ ней обыкновенно *болѣе,* чѣмъ въ какой-либо другой) мы находимъ, что одно существо внутренно и непосредственно отождествляетъ себя съ другимъ, благо и страданіе этого другого становятся для него непосредственнымъ мотивомъ, и слѣдовательно здѣсь происходитъ то внутреннее снятіе безусловной границы между *я* и *не я,* которое составляетъ всю матеріальную суть нравственности. За этою первою степенью непосредственно слѣдуетъ генетически съ нею связанная

2. *Семейная любовь,* которая уже не ограничивается отдѣльнымъ лицомъ какъ такимъ, но можетъ разомъ обнимать многихъ, причемъ опредѣляющее значеніе, кромѣ индивидуальныхъ свойствъ, имѣетъ уже болѣе общій и идеальный элементъ семейной связи.

3. Третья экстензивная степень положительной симпатіи есть *любовь національная* (или патріотизмъ), которая уже рѣшительно переступаетъ за предѣлы непосредственной реальности, ибо цѣлый народъ какъ такой никогда не можетъ быть моимъ реальнымъ предметомъ, то-есть предметомъ чувственнаго воспріятія, и такимъ образомъ на этой степени идеальный элементъ имѣетъ рѣшительное значеніе. Еще болѣе рѣшительное значеніе имѣетъ онъ въ слѣдующей степени любви, которая есть

4. *Общечеловѣческая любовь,* или человѣколюбіе, въ собственномъ смыслѣ, обнимающее собою въ идеѣ все человѣчество.

---

[1]) Эта классификація (какъ и всякая другая) разумѣется не представляетъ сама по себѣ никакого философскаго интереса, но она принадлежитъ къ подготовительному матеріалу настоящей философской этики. Впрочемъ, вся эмпирическая мораль имѣетъ лишь значеніе такого матеріала.

Разумѣется это послѣднее не можетъ быть для насъ реальнымъ предметомъ, но изъ этого не слѣдуетъ, чтобъ общечеловѣческая любовь была фантазіей. Всякій разъ, когда кто-нибудь чувствуетъ состраданіе и помогаетъ человѣку совершенно для него чуждому и не принадлежащему даже къ его народу или племени, онъ тѣмъ самымъ показываетъ, что его человѣколюбіе не ограничивается никакими личными, родовыми или національными связями и слѣдовательно обнимаетъ потенціально *все* человѣчество. Точно также когда кто-нибудь жертвуетъ своими личными благами и самою жизнью ради какой-нибудь общечеловѣческой идеи, дѣйствительный хотя и невидимый предметъ его любви есть все человѣчество.

5. Въ послѣднемъ самомъ широкомъ объемѣ своемъ положительная симпатія, милосердіе или любовь не ограничивается уже и цѣлымъ человѣчествомъ, а распространяется *на всѣ живыя существа* и на все существующее, обнимаетъ собою „и въ полѣ каждую былинку, и въ небѣ каждую звѣзду“. Хотя страннымъ можетъ показаться серьезное упоминаніе о такой *міровой любви,* такъ какъ она не можетъ быть ничѣмъ болѣе, какъ пустымъ словомъ для Европы XIX вѣка, для которой даже простое человѣколюбіе принадлежитъ къ чуждымъ богамъ; но отъ такой центробѣжной эпохи, какова наша, было бы неосновательно заключать къ человѣческой природѣ вообще. И несомнѣнно, что въ природѣ человѣка есть мѣсто и для такой всеобъемлющей симпатіи. Чтобы не ходить далеко къ браминамъ и буддистамъ, у которыхъ такая міровая симпатія опредѣляла всю нравственную жизнь, легко найти и у христіанскихъ мистиковъ и аскетовъ такія простыя и безыскусственныя описанія этой всеобъемлющей или міровой любви *какъ дѣйствительнаго состоянія*, которыя по своей необычайной наивности никакъ не могутъ быть заподозрѣны въ реторическомъ паѳосѣ. Таково напримѣръ слѣдующее: „И былъ спрошенъ, что такое сердце милующее? И отвѣчалъ: возгорѣніе сердца у человѣка о всемъ твореніи, о человѣкахъ, о птицахъ, о животныхъ, *о демонахъ* и о всякой твари. При воспоминаніи о нихъ и при воззрѣніи на нихъ, очи у человѣка источаютъ слезы. Отъ великой и сильной жалости, объемлющей сердце и отъ великаго страданія сжимается сердце его и не можетъ оно вынести, или слышать, или видѣть какого-либо вреда или малой печали, претерпѣваемыхъ тварію. А посему и о безсловесныхъ и о *врагахъ истины* и о дѣлающихъ ему вредъ ежечасно со слезами приноситъ молитву чтобы сохранились они и были помилованы; а также и о естествѣ пресмыкающихся молится съ великою жалостью, какая

безъ мѣры возбуждается въ сердцѣ его до уподобленія въ семъ Богу.“ [1]).

По существу дѣла, каждая изъ этихъ *экстензивныхъ* степеней можетъ заключать въ себѣ все безконечное разнообразіе степеней *интензивности*, такъ что симпатіи одного и того же объема могутъ безконечно различаться по степени своей внутренней силы. Но въ эмпирической дѣйствительности мы находимъ другой законъ. Хотя бываетъ въ отдѣльныхъ случаяхъ, что самая широкая любовь представляетъ и высокую степень силы, но это только рѣдкое исключеніе, въ общемъ же правилѣ мы находимъ, что *сила положительной симпатіи* или любви *обратно пропорціональна ея объему*, такъ что *наиболѣе широкое* чувство всегда бываетъ *наименѣе сильнымъ*, наибольшая же сила обыкновенно соединяется съ самыми узкими чувствами. Безспорно всего сильнѣе и дѣйствительнѣе любовь индивидуальная (особенно въ половой формѣ), то-есть именно самая узкая по объему. Любовь же міровая и даже общечеловѣческая по большей части сводится къ громкимъ фразамъ и сентиментальнымъ заявленіямъ, столь же безплоднымъ для другихъ, сколько и спокойнымъ для себя. Между тѣмъ нравственный принципъ даже въ эмпирической этикѣ не оправдываетъ такого явленія. Его требованіе: „всѣмъ помогай“ не заключаетъ въ себѣ никакого внутренняго ограниченія, и очевидно полное соотвѣтствіе этому принципу представляла бы такая положительная симпатія, которая съ наибольшимъ объемомъ соединяла бы наивысшую степень силы. Очевидно здѣсь чѣмъ больше, тѣмъ лучше. Въ дѣйствительности же выходитъ напротивъ, чѣмъ больше (то-есть по объему), тѣмъ хуже (то-есть по содержанію и силѣ).

Это обстоятельство, что опытный законъ, которымъ опредѣляются проявленія того моральнаго фактора, который эмпирической этикой признается какъ единственное основаніе нравственности, что этотъ законъ нисколько не гармонируетъ съ верховнымъ принципомъ той же эмпирической этики, это обстоятельство, говорю я, уже содержитъ въ себѣ нѣкоторый намекъ на несостоятельность эмпирическаго начала нравственности самого по себѣ и побуждаетъ къ критическому его разсмотрѣнію.

---

[1]) Иже во святыхъ отца нашего аввы Исаака Сиріянина подвижника и отшельника, бывшаго епископомъ христолюбиваго града Ниневіи, *Слова подвижническія*. Москва 1858, стр. 299.

V. *Недостаточность эмпирическаго или матеріальнаго начала нравственности и переходъ къ началу чисто-разумному или формальному.*

Прежде всего должно замѣтить, что основныя опредѣленія Шопенгауэровой этики уже содержатся implicite и въ другихъ низшихъ формахъ эмпирической морали. Не говоря уже о томъ, что формула утилитаризма: работай для наибольшаго счастія или пользы всѣхъ, равносильна формулѣ omnes quantum potes juva, и что то единственное основаніе, которое можетъ быть указано для этого нравственнаго правила, именно соціальное чувство или альтруизмъ есть не что иное какъ симпатія или сострадание, по существу дѣла ясно, что если нравственный элементъ нашихъ дѣйствій опредѣляется ихъ отношеніемъ къ другимъ какъ такимъ, т.-е. требуетъ непосредственнаго участія въ этихъ другихъ, то единственнымъ эмпирическимъ основаніемъ морали можетъ быть только фактъ этого непосредственнаго участія въ другихъ, то-есть фактъ симпатіи, и слѣдовательно этика Шопенгауэра есть послѣднее выраженіе эмпирической этики вообще.

Какъ принципъ, такъ и основаніе этики, выставленные Шопенгауэромъ, заключаютъ въ себѣ несомнѣнную истину и поэтому цѣль слѣдующихъ замѣчаній состоитъ не въ опроверженіи этого ученія, а въ указаніи его границъ, которыя не суть границы этики вообще.

Задача философской этики, если только эта послѣдняя имѣетъ raison d'être, не можетъ состоять только въ томъ, чтобы, выразивъ въ краткой формулѣ общее качество моральныхъ дѣйствій, констатировать затѣмъ ихъ дѣйствительность и наконецъ свести ихъ къ одному коренному факту, каковымъ является фактъ симпатіи или состраданія. Что существуютъ справедливыя и человѣколюбивыя дѣйствія и что внутреннее естественное основаніе ихъ заключается въ состраданіи или симпатіи, для убѣжденія въ этомъ достаточно простого житейскаго опыта и обыкновеннаго здраваго смысла, слѣдовательно философское изслѣдованіе нравственности не можетъ имѣть только эту задачу. Существованіе моральныхъ *фактовъ* и ихъ *фактическое* основаніе признаются и утверждаются обыкновенною житейскою моралью, и слѣдовательно философская этика должна имѣть собственною задачей не *констатированіе* этихъ общеизвѣстныхъ и несомнѣнныхъ фактовъ, а ихъ *объясненіе*.

Въ дѣйствительности намъ даны два рода практической дѣятельности. Одинъ изъ нихъ, именно тотъ, въ которомъ имѣется въ виду благо другихъ, мы признаемъ нравственно добрымъ, долженствующимъ быть, то-есть нормальнымъ; другой, именно тотъ, въ которомъ имѣется въ виду исключительно свое благо, мы признаемъ напротивъ нравственно дурнымъ, недолжнымъ, то-есть ненормальнымъ [1]). Вотъ настоящее *Datum* этики, ея ὅτι. *Quaesitum* же ея, т. е. объясненіе этого даннаго, этого факта, должно очевидно состоять въ томъ, чтобы показать разумное, внутренно-обязательное основаніе такого фактическаго различенія, то-есть показать *почему* перваго рода дѣятельность есть долженствующая быть или нормальная, а второго нѣтъ. Вотъ настоящее διότι этики. Но элементовъ такого объясненія мы не находимъ ни въ томъ, что Шопенгауэръ называетъ основаніемъ морали, ни въ тѣхъ метафизическихъ соображеніяхъ, которыми, какъ мы увидимъ, онъ его подкрѣпляетъ.

Само эмпирическое основаніе этики, ближайшій источникъ моральной дѣятельности—состраданіе, есть опять только *фактъ* человѣческой природы. Такой же и еще болѣе могущественный фактъ есть эгоизмъ—источникъ дѣятельности анти-моральной. Если такимъ образомъ та и другая дѣятельность одинаково основываются на коренныхъ фактахъ человѣческой природы, то здѣсь еще не видно, почему одна изъ нихъ есть нормальная, а другая ненормальная. Фактъ самъ по себѣ или какъ такой не можетъ быть ни лучше, ни хуже другого. Фактъ, разсматриваемый какъ только фактъ, не заключаетъ еще въ себѣ своего раціональнаго оправданія.

Такъ какъ эгоизмъ или стремленіе къ исключительному самоутвержденію есть такое же непосредственное свойство нашей психической природы, какъ и противоположное чувство симпатіи или альтруизма, то, съ точки зрѣнія человѣческой природы (эмпирически данной), эгоизмъ и альтруизмъ какъ два одинаково-реальныя свойства этой природы, совершенно равноправны, и слѣдовательно та мораль, которая не знаетъ ничего выше наличной человѣческой природы, не можетъ дать раціональнаго оправданія тому преимуществу, которое на самомъ дѣлѣ дается одному свойству и вытекающей изъ него дѣятельности предъ другимъ.

Но, говорятъ, и не нужно никакого раціональнаго оправданія,

---

[1]) Существованіе третьяго рода дѣйствій, именно дѣйствій нравственно безразличныхъ, подразумѣвается само собою и не входитъ въ нравственную задачу.

никакой теоретической обосновки для нравственнаго начала. Достаточно непосредственнаго нравственнаго чувства, или интуитивнаго различенія добра и зла, выражающагося въ совѣсти, другими словами: достаточно морали какъ инстинкта, нѣтъ надобности въ морали, какъ разумномъ убѣжденіи. Не говоря уже о томъ, что подобное утвержденe очевидно не есть отвѣтъ на основной теоретическій вопросъ этики, а простое отрицаніе самаго этого вопроса,—помимо этого ссылка на инстинктъ въ данномъ случаѣ лишена даже практическаго смысла. Ибо извѣстно, что для человѣка общіе инстинкты совершенно не имѣютъ того безусловнаго, опредѣляющаго всю жизнь значенія, какое они безспорно имѣютъ для другихъ животныхъ, находящихся подъ неограниченною властью этихъ инстинктовъ, не допускающею никакого уклоненія. У нѣкоторыхъ изъ этихъ животныхъ мы находимъ особенно сильное развитіе именно соціальнаго или альтруистическаго инстинкта, и въ этомъ отношеніи человѣкъ далеко уступаетъ напримѣръ пчеламъ и муравьямъ. Вообще если имѣть въ виду только непосредственную или инстинктивную нравственность, то должно признать, что большая часть низшихъ животныхъ гораздо нравственнѣе человѣка. Такая пословица, какъ „воронъ ворону глазъ не выклюетъ“ не имѣетъ никакой аналогіи въ человѣчествѣ. Даже широкая общественность человѣка вовсе не есть слѣдствіе соціальнаго инстинкта въ нравственномъ альтруистическомъ смыслѣ; напротивъ, большею частію эта внѣшняя общественность по внутреннему своему источнику имѣетъ самый анти-моральный и анти-соціальный характеръ, будучи основана на общей враждѣ и борьбѣ, на насильственномъ и незаконномъ порабощеніи и эксплоатаціи однихъ другими; тамъ же, гдѣ общественность дѣйствительно представляетъ нравственный характеръ, это имѣетъ другія, болѣе высокія основанія, нежели природный инстинктъ.

Во всякомъ случаѣ нравственность, основанная на непосредственномъ чувствѣ, на инстинктѣ, можетъ имѣть мѣсто только у тѣхъ животныхъ, у которыхъ брюшная нервная система (составляющая ближайшую матеріальную подкладку непосредственной или инстинктивной душевной жизни) рѣшительно преобладаетъ надъ головною нервною системой (составляющею матеріальную подкладку сознанія и рефлексіи); но такъ какъ у человѣка къ несчастію или къ счастію мы видимъ обратное явленіе, а именно рѣшительное преобладаніе головныхъ нервныхъ центровъ надъ брюшными, вслѣдствіе чего теоретическій элементъ сознанія и разумной рефлексіи необходимо входитъ и въ нравственныя его опредѣленія, то тѣмъ самымъ исклю-

чительно-инстинктивная нравственность оказывается для него непригодною.

Эта интуитивная или инстинктивная мораль сама отказывается отъ всякаго теоретическаго значенія, такъ какъ въ самомъ принципѣ своемъ отрицаетъ основное теоретическое требованіе этики дать разумное объясненіе или оправданіе основному нравственному факту, а признаетъ только этотъ фактъ въ его непосредственномъ эмпирическомъ существованіи. Но, съ другой стороны, какъ было сейчасъ показано, эта мораль не можетъ имѣть и практическаго реальнаго значенія вслѣдствіе слабости у человѣка нравственныхъ *инстинктовъ* (соотвѣтственно сравнительно малому развитію у него брюшныхъ нервныхъ центровъ и брюшной части вообще). Но если такимъ образомъ эта интуитивная мораль не можетъ имѣть ни теоретическаго значенія, ни практической силы, то очевидно она вообще не можетъ имѣть самостоятельнаго значенія, а должна быть принята только какъ указаніе той инстинктивной или непосредственной стороны, которая существуетъ во всякой нравственной дѣятельности, хотя и не имѣетъ у человѣка опредѣляющей силы по указаннымъ причинамъ.

Итакъ, оставляя эту непосредственную или инстинктивную мораль ad usum bestiarum, которымъ она принадлежитъ по праву, мы должны поискать для *человѣческой* нравственности разумнаго основанія. Съ этимъ согласенъ и Шопенгауэръ, который обращается для подкрѣпленія своего эмпирическаго начала къ извѣстной умозрительной, метафизической идеѣ.

То, что есть само по себѣ, Ding an sich, или метафизическая сущность, нераздѣльно едино и тождественно во всемъ и во всѣхъ; множественность же, раздѣльность и отчужденіе существъ и вещей, опредѣляемыя principio individuationis, то-есть началомъ обособленія, существуютъ только въ явленіи или представленіи по закону причинности, реализованному въ матеріи, въ условіяхъ пространства и времени. Такимъ образомъ, симпатія и вытекающая изъ нея нравственная дѣятельность, въ которой одно существо отождествляется или внутренно соединяется съ другимъ, тѣмъ самымъ утверждаетъ метафизическое единство сущаго, тогда какъ напротивъ эгоизмъ и вытекающая изъ него дѣятельность, въ которой одно существо относится къ другому какъ къ совершенно отъ него отдѣльному и чужому, соотвѣтствуетъ лишь физическому закону явленія. Но что же изъ этого слѣдуетъ? Въ томъ что фактъ симпатіи выражаетъ субстанціальное тождество существъ, а противоположный фактъ эгоизма выражаетъ ихъ феноменальную множественность и раздѣльность, еще не заключается объ-

ективное преимущество одного предъ другимъ; ибо эта феноменальная множественность и раздѣльность существъ совершенно такъ же необходима, какъ и ихъ субстанціальное единство. Логически ясно, что всѣ существа необходимо тождественны въ субстанціи и столь же необходимо раздѣльны въ явленіи:—это только двѣ стороны одного и того же бытія, не имѣющія какъ такія никакого объективнаго преимущества одна предъ другою. Еслибъ эти двѣ стороны исключали другъ друга, тогда конечно только одна изъ нихъ могла бы быть истинною, а другая необходимо была бы ложною, но тѣмъ самымъ эта послѣдняя была бы и *невозможна*. Такъ было бы въ томъ случаѣ, еслибы дѣло шло о примѣненіи двухъ противоположныхъ предикатовъ, каковы единство и множественность, къ одному и тому же субъекту *въ одномъ и томъ же отношеніи:* тогда по логическому закону тождества происходила бы дилемма, то-есть нужно было бы признать одинъ изъ предикатовъ истиннымъ, а другой ложнымъ. Но такъ какъ въ нашемъ случаѣ единство и множественность утверждаются не въ одномъ и томъ же отношеніи, а въ различныхъ, именно: единство въ отношеніи къ субстанціи, а множественность въ отношеніи къ явленію, то тѣмъ самымъ отрицается ихъ исключительность, и дилемма не имѣетъ мѣста.

Кромѣ этого логическаго соображенія, уже самая дѣйствительность обѣихъ сторонъ бытія показываетъ, что онѣ вообще совмѣстимы; а потому если вслѣдствіе необходимаго закона историческаго развитія различныя религіозныя и философскія ученія останавливались попеременно то на субстанціальномъ единствѣ, то на феноменальной множественности, жертвуя одно другому, то это есть заблужденіе, необходимое исторически, но не безусловно; изъ того, что умъ человѣческій долженъ былъ пройти чрезъ это заблужденіе, не слѣдуетъ чтобъ онъ долженъ былъ съ нимъ оставаться.

Разумѣется, логическая и физическая совмѣстимость универсализма и индивидуализма, симпатіи и эгоизма не исключаетъ нравственной неравноправности этихъ двухъ началъ.

Но чтобъ утверждать положительно такую неравноправность нужно показать, *въ чемъ* она заключается, въ чемъ состоитъ внутреннее преимущество одного предъ другимъ. Для того чтобы показать ложность или внутреннюю несостоятельность эгоизма, недостаточно утверждать подобно Шопенгауэру, что всякая особность, какъ существующая только въ представленіи, есть призракъ и обманъ, что principium individuationis (начало особности) есть покровъ Майи и т. п.; ибо такія утвержденія или суть фигуральныя выраженія

безъ опредѣленнаго логическаго содержанія, или же говорятъ *слишкомъ* много. А именно, если міръ множественныхъ явленій потому есть призракъ и обманъ, что онъ есть представленіе, а не Ding an sich, и такъ какъ представленіемъ опредѣляется какъ объектъ, такъ равно и субъектъ, то-есть по соотносительности этихъ двухъ терминовъ и субъектъ, какъ такой, возможенъ только въ представленіи,— то въ этомъ случаѣ какъ дѣйствующій субъектъ, такъ равно и тѣ субъекты, въ пользу которыхъ онъ морально дѣйствуетъ, суть только призракъ и обманъ, а слѣдовательно и самая моральная дѣятельность, которая стремится къ утвержденію призрачнаго существованія другихъ субъектовъ, есть призракъ и обманъ не менѣе, чѣмъ противоположная ей эгоистическая дѣятельность, стремящаяся къ утвержденію призрачнаго существованія самого дѣйствующаго субъекта.

Такимъ образомъ и съ этой метафизической точки зрѣнія нравственная дѣятельность является ничѣмъ не лучше, не истиннѣе и не нормальнѣе дѣятельности безнравственной или эгоистической. Когда вы изъ состраданія помогаете кому-нибудь, избавляете отъ опасности, дѣлаете благодѣяніе, вы вѣдь утверждаете индивидуальное, особное существованіе этого другого субъекта, вы хотите, чтобъ онъ, какъ такой, существовалъ и былъ счастливъ—онъ, эта индивидуальная особь, а не всеединая метафизическая сущность, которая не можетъ нуждаться въ вашей помощи. Слѣдовательно нравственная дѣятельность, которая вообще стремится къ утвержденію и развитію индивидуальнаго бытія всѣхъ существъ въ ихъ множественности, тѣмъ самымъ, по понятіямъ Шопенгауэра, стремится къ утвержденію призрака и обмана, слѣдовательно она не нормальна, и такимъ образомъ метафизическая идея монизма вмѣсто того, чтобъ обосновывать нравственность, обращается противъ нея. А отсюда слѣдуетъ, что мы должны искать другихъ раціональныхъ основаній для этики.

Къ такому же заключенію приведетъ насъ и разсмотрѣніе того верховнаго принципа эмпирической морали, который формулованъ Шопенгауэромъ: neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva. Это верховное нравственное правило не ограничивается отрицательнымъ требованіемъ „никому не вреди“, но содержитъ въ себѣ непремѣнно и положительное требованіе „всѣмъ помогай“, т. е. оно требуетъ отъ насъ не только того, чтобы мы сами не наносили другимъ страданія, но также, и главнымъ образомъ, того, чтобы мы освобождали другихъ отъ всякаго страданія и не нами причиненнаго, отъ насъ независящаго; и такъ какъ здѣсь не можетъ быть никакого внутренняго ограниченія (ибо здѣсь очевидно чѣмъ больше тѣмъ

лучше, ограниченіе же quantum potes „сколько можешь“ относится лишь къ физической возможности исполненія, а не къ нравственной волѣ), то окончательный смыслъ этого положительнаго нравственнаго принципа, указывающій послѣднюю цѣль нормальной практической дѣятельности и высшее нравственное благо или добро, можетъ быть точнѣе и опредѣленнѣе выраженъ такъ: *стремись къ освобожденію всѣхъ существъ отъ всякаго страданія или отъ страданія какъ такого.*

Но для того, чтобъ это требованіе имѣло дѣйствительное значеніе, очевидно необходимо знать, въ чемъ состоитъ сущность страданія и какъ возможно избавленіе отъ него.

Страданіе вообще происходитъ тогда, когда дѣйствительныя состоянія извѣстнаго существа опредѣляются чѣмъ-либо для него внѣшнимъ, чуждымъ и противнымъ. Мы страдаемъ, когда внутреннее движеніе нашей воли не можетъ достигнуть исполненія или осуществленія, когда стремленіе и дѣйствительность, то, что хотимъ и то, что мы испытываемъ, не совпадаютъ и не соотвѣтствуютъ. Итакъ, страданіе состоитъ въ зависимости нашей воли отъ внѣшняго, чуждаго ей бытія, въ томъ, что эта воля не имѣетъ сама въ себѣ условій своего удовлетворенія.

Страдать значитъ опредѣляться другимъ внѣшнимъ, слѣдовательно основаніе страданія для воли заключается въ ея *гетерономіи*, т. е. чужезаконности, и слѣдовательно высшая, послѣдняя цѣль нормальной практической дѣятельности состоитъ въ освобожденіи мировой воли, т. е. воли всѣхъ существъ отъ этой гетерономіи, т. е. отъ власти этого чуждаго ей бытія.

Такимъ образомъ сущность нравственности опредѣляется *автономіей* или самозаконностью воли, и прямая задача этики показать возможность этой автономіи или *условія*, при которыхъ она можетъ быть дѣйствительною. Опредѣленіе этихъ условій будетъ заключать въ себѣ и объясненіе основного моральнаго различія между должнымъ и недолжнымъ, такъ какъ нормальность нравственной дѣятельности прямо зависитъ отъ условія ея *автономичности*.

Такая задача очевидно лежитъ за предѣлами всякой эмпирической этики, ибо въ опытѣ мы познаемъ только волю, связанную чуждымъ ей бытіемъ, проявляющуюся по законамъ внѣшней для нея необходимости, волю *гетерономическую*. Такимъ образомъ, чрезъ опытъ мы можемъ получить только условія гетерономіи воли, слѣдовательно искомыя условія ея автономіи могутъ быть найдены лишь чистымъ или апріорнымъ разумомъ.

Читатель, знакомый съ философіей, видитъ, что понятіями гетерономіи воли и ея автономіи, опредѣляемой a priori или изъ чистаго разума, мы неожиданно перешли въ сферу моральныхъ идей Канта. Такимъ образомъ, послѣдній *результатъ* эмпирической или матеріальной этики естественно переходитъ въ *требованіе* этики чисто разумной или формальной, къ которой мы и должны теперь обратиться.

VI. Формальное начало нравственности. Понятія обязанности и категорическаго императива.

Эмпирическое матеріальное основаніе нравственнаго начала оказалось само по себѣ недостаточнымъ, потому что, имѣя своимъ содержаніемъ одно изъ фактическихъ свойствъ человѣческой природы (состраданіе или симпатію), оно не можетъ объяснить это свойство какъ *всеобщій и необходимый* источникъ *нормальныхъ* дѣйствій и вмѣстѣ съ тѣмъ не можетъ дать ему практической силы и преобладанія надъ другими, противоположными свойствами. Правда, послѣднее требованіе, дать нравственному началу практическую силу и преобладаніе, можетъ быть отклонено философскимъ моралистомъ какъ находящееся внѣ средствъ философіи вообще. Но первое требованіе, требованіе разумнаго оправданія или объясненія нравственнаго начала какъ такого, то-есть какъ начала нормальныхъ дѣйствій, необходимо должно быть исполнено этическимъ ученіемъ, такъ какъ въ противномъ случаѣ не видно, въ чемъ бы могла состоять вообще задача такого ученія.

Необходимо различать этику, какъ чисто эмпирическое познаніе, отъ этики какъ философскаго ученія. Первая можетъ довольствоваться классификаціей нравственныхъ фактовъ и указаніемъ ихъ матеріальныхъ фактическихъ основаній въ человѣческой природѣ. Такая этика составляетъ часть эмпирической антропологіи или психологіи, и не можетъ имѣть притязаній на какое-либо принципіальное значеніе. Такая же этика, которая выставляетъ извѣстный нравственный *принципъ*, неизбѣжно должна показать разумность этого принципа какъ такого.

Какъ мы видѣли, эмпирическая мораль во всѣхъ своихъ формахъ сводила нравственную дѣятельность человѣка къ извѣстнымъ стремленіямъ или склонностямъ, составляющимъ фактическое свойство его природы, причемъ въ низшихъ формахъ этой морали, основное стремленіе, изъ котораго выводились всѣ практическія дѣйствія, имѣло ха-

рактеръ эгоистическій, въ высшей же и окончательной формѣ основное нравственное стремленіе опредѣлялось характеромъ альтруизма или симпатіи.

Но всякая дѣятельность, которая имѣетъ своимъ основаніемъ только извѣстную природную склонность какъ такую, не можетъ имѣть собственно нравственнаго характера, то-есть не можетъ имѣть значенія *нормальной* или долженствующей быть дѣятельности. Въ самомъ дѣлѣ, не говоря уже о тѣхъ низшихъ выраженіяхъ эмпирической морали, которая вообще не въ состояніи указать никакого постояннаго и опредѣленнаго различія между дѣятельностями нормальными и ненормальными, даже въ высшемъ выраженіи эмпирической этики, хотя такое различіе и указывается, но нисколько не обосновывается.

Если человѣкъ дѣйствуетъ нравственно лишь поскольку его дѣйствія опредѣляются естественнымъ стремленіемъ ко благу другихъ или симпатіей, признавая въ этой симпатіи только естественную, фактически данную склонность его природы, и ничего болѣе, то въ чемъ же заключается для него, я не говорю практическая обязательность, но теоретическое, объективное преимущество такой дѣятельности предо всякою другою? Почему онъ не будетъ или не долженъ дѣйствовать въ другихъ случаяхъ безнравственно или эгоистически, когда эгоизмъ есть такое же естественное свойство его природы, какъ и противоположное стремленіе, симпатія? Оба рода дѣятельности являются одинаково нормальными поскольку оба одинаково имѣютъ своимъ источникомъ естественныя свойства человѣка. А между тѣмъ на самомъ дѣлѣ, когда мы дѣйствуемъ нравственно, мы не только отъ самихъ себя требуемъ всегда и вездѣ дѣйствовать такъ, а не иначе, но предъявляемъ такое же требованіе и всѣмъ другимъ человѣческимъ существамъ, совсѣмъ не спрашивая о тѣхъ или другихъ свойствахъ ихъ натуры; слѣдовательно, мы приписываемъ нравственному началу какъ такому безусловную обязательность, независимо отъ того, имѣемъ ли мы въ данный моментъ въ нашей природѣ эмпирическія условія для дѣйствительнаго осуществленія этого начала въ себѣ или другихъ.

Итакъ, формально нравственный характеръ дѣятельности, именно ея нормальность, не можетъ опредѣляться тою или другою естественною склонностью, а долженъ состоять въ чемъ-нибудь независимомъ отъ эмпирической природы.

Для того, чтобъ извѣстный родъ дѣятельности имѣлъ постоянное и внутреннее преимущество передъ другими, онъ долженъ имѣть признаки всеобщности и необходимости, независимо отъ какихъ бы то ни было случайныхъ, эмпирическихъ данныхъ. Другими словами:

этотъ родъ дѣятельности долженъ быть безусловно обязателенъ для нашего сознанія [1]).

Итакъ, нормальность дѣйствія опредѣляется не происхожденіемъ его изъ того или другого эмпирическаго мотива, а исключительно его внутреннею обязательностью. Нравственное дѣйствіе становится таковымъ лишь поскольку оно сознается какъ *обязанность.* Лишь чрезъ понятія обязанности нравственность перестаетъ быть инстинктомъ и становится разумнымъ убѣжденіемъ.

Изъ сказаннаго ясно, что нравственный законъ, какъ такой, то-есть какъ основаніе нѣкоторой обязательности долженъ имѣть въ себѣ абсолютную необходимость, то-есть имѣть значеніе безусловно для всѣхъ разумныхъ существъ, и слѣдовательно основаніе его обязательности не можетъ лежать ни въ природѣ того или другого существа, напримѣръ человѣка, ни въ условіяхъ внѣшняго міра, въ которыя эти существа поставлены; но это основаніе должно заключаться въ апріорныхъ понятіяхъ чистаго разума, общаго всѣмъ разумнымъ существамъ. Всякое же другое предписаніе, основывающееся на началахъ одного опыта, можетъ быть практическимъ правиломъ, но никогда не можетъ имѣть значеніе моральнаго закона.

Если нравственное достоинство дѣйствія опредѣляется понятіемъ обязанности, то очевидно еще недостаточно, чтобъ это дѣйствіе было только согласно или сообразно обязанности, а необходимо, чтобъ оно совершалось *изъ* обязанности, или изъ сознанія долга, ибо дѣйствіе согласное само по себѣ съ обязанностью, но имѣющее въ дѣйствующемъ субъектѣ другой источникъ помимо обязанности, тѣмъ самымъ лишено нравственной цѣны [2]). Такъ напримѣръ дѣлать по возможности благодѣянія есть обязанность, но помимо этого существуютъ такіе, которые дѣлаютъ это по простой природной склонности. Въ этомъ случаѣ ихъ дѣйствія, хотя и вызываютъ одобреніе. но не имѣютъ собственно нравственной цѣны. Ибо всякая склонность, какъ эмпирическое свойство, не имѣетъ характера необходимости и постоянства, всегда можетъ быть замѣнена другою склонностью и даже перейти

---

[1]) Шопенгауеръ возстаетъ противъ повелительнаго наклоненія въ этикѣ. Но это только вопросъ о словахъ. Признавать (какъ это дѣлаетъ и Шопенгауэръ) безусловное внутреннее преимущество нравственной дѣятельности предъ безправственною, любви предъ эгоизмомъ, значитъ тѣмъ самымъ признавать объективную обязательность первой, а затѣмъ, будетъ ли эта обязательность выражена въ формѣ повелѣнія или какъ-нибудь иначе,—это нисколько не измѣняетъ сущности дѣла.

[2]) Разумѣется это утвержденіе можетъ быть признано только съ ограниченіями. Объ этомъ мы скажемъ далѣе; теперь же пока передаемъ основныя идеи формальной этики какъ онѣ выражены наиболѣе послѣдовательнымъ и типичнымъ ея представителемъ, Кантомъ.

въ свое противоположное, а потому не можетъ и служить основаніемъ всеобщаго или объективнаго нравственнаго принципа. Въ нашемъ примѣрѣ тотъ человѣкъ, который дѣлаетъ благодѣянія по естественной склонности, можетъ вслѣдствіе особенныхъ личныхъ обстоятельствъ, вслѣдствіе напримѣръ большихъ огорченій и несчастій, которыя ожесточатъ его характеръ и наполняя его душу сознаніемъ собственнаго страданія и заботами о себѣ, сдѣлаютъ его нечувствительнымъ къ страданіямъ и нуждамъ другихъ, онъ можетъ вслѣдствіе этихъ обстоятельствъ совершенно утратить свою склонность къ состраданію. Но если, несмотря на это, онъ будетъ попрежнему дѣлать добрыя дѣла, но теперь уже безо всякой склонности, а исключительно изъ обязанности, тогда его дѣйствія получатъ подлинную нравственную цѣну. Болѣе того, представимъ себѣ человѣка, хотя и честнаго, безъ особенныхъ симпатическихъ склонностей, холоднаго по темпераменту и дѣйствительно равнодушнаго къ страданію другихъ, не по грубости своей нравственной природы, а потому можетъ-быть, что онъ самъ переноситъ собственныя страданія съ терпѣніемъ и стоическимъ равнодушіемъ, такой человѣкъ, дѣлая добро не по склонности, а по безусловной нравственной обязанности, будетъ его дѣлать всегда и совершенно независимо отъ какихъ бы то ни было эмпирическихъ условій; такимъ образомъ, хотя природа и не создала его человѣколюбцемъ, онъ въ самомъ себѣ найдетъ источникъ гораздо большаго нравственнаго достоинства, нежели каково достоинство добраго темперамента [1]).

Далѣе, дѣйствіе, совершаемое изъ обязанности, имѣетъ свое нравственное достоинство не въ той цѣли, которая этимъ дѣйствіемъ достигается, а въ томъ правилѣ, которымъ это дѣйствіе опредѣляется, или точнѣе, которымъ опредѣляется рѣшимость на это дѣйствіе. Слѣдовательно, это нравственное достоинство не зависитъ отъ дѣйствительности предмета дѣйствія, но исключительно отъ *принципа воли*, по которому это дѣйствіе совершается независимо отъ какихъ бы то ни было предметовъ естественнаго хотѣнія [2]).

Воля находится въ срединѣ между своимъ апріорнымъ принципомъ, который формаленъ, и своими эмпирическими мотивами, которые матеріальны. Она находится между ними какъ бы на распутьи, и такъ какъ *нравственная* воля въ этомъ качествѣ не можетъ опредѣляться матеріальными побужденіями какъ не имѣющими никакой

---

[1]) См. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* von Immanuel Kant. Vierte Auflage. Riga 1797. Стр. 10, 11.

[2]) Kant, ibid. 13.

нравственной цѣны, и однакоже ей необходимо чѣмъ нибудь опредѣляться, то очевидно ей не остается ничего болѣе, какъ подчиняться формальному приципу [1]).

На основанiи сказаннаго понятiе обязанности опредѣляется такъ: *обязанность есть необходимость дѣйствiя изъ уваженiя къ нравственному закону*. Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ словомъ „уваженiе“ (Achtung) выражается наше отношенiе къ чему-нибудь признаваемому за высшее, а нравственный законъ, какъ безусловный и чисто-разумный, есть нѣчто высшее для человѣка, какъ ограниченнаго и чувственнаго существа, то и отношенiе наше къ этому закону должно являться только въ видѣ уваженiя. Къ предмету, какъ результату моего собственнаго дѣйствiя, я могу имѣть склонность, но не уваженiе, именно потому что онъ есть только произведенiе, а не дѣятельность воли. Точно также не могу я имѣть уваженiе къ какой бы то ни было склонности, своей или чужой: я могу только въ первомъ случаѣ одобрять, а во второмъ иногда любить ее. Только то, что связано съ моею волей какъ *основанiе*, а не какъ дѣйствiе, что не служитъ моей склонности, а преобладаетъ надъ нею какъ высшее. что исключаетъ ее при выборѣ, т. е. нравственный законъ самъ по себѣ, можетъ быть предметомъ уваженiя и слѣдовательно имѣть обязательность.

Если такимъ образомъ дѣйствiе изъ обязанности должно исключать влiянiе склонности, а съ нею всякiй предметъ хотѣнiя, то для воли не остается ничего другого опредѣляющаго кромѣ закона со стороны объективной и чистаго уваженiя къ этому нравственному закону со стороны субъективной, т. е. правила [2]) слѣдовать такому закону, даже въ противорѣчiи со всѣми моими склонностями. Итакъ, моральная цѣна дѣйствiя заключается не въ ожидаемомъ отъ него результатѣ, а слѣдовательно и не въ какомъ-либо началѣ дѣятельности, которое имѣло бы своимъ побужденiемъ этотъ ожидаемѣй результать, ибо всѣ

---

[1]) Kant, ibid. 14.

[2]) „*Правило* (Maxime) есть субъективный принципъ хотѣнiя; объективный же принципъ (т.-е. то, что для всѣхъ разумныхъ существъ служило бы и субъективно практическимъ принципомъ, еслибы только разумъ имѣлъ полную власть надъ хотѣнiемъ) есть практическiй (нравственный) *законъ*“. Другими словами, нравственный законъ, который есть объективный принципъ для воли разумнаго существа какъ такого, можетъ не быть субъективнымъ правиломъ нашихъ дѣйствiй поскольку мы уступаемъ физическимъ хотѣнiямъ и случайнымъ желанiямъ, осуществленiе которыхъ и ставимъ какъ правило своей дѣятельности. При нормальномъ состоянiи нравственнаго существа, т. е. при господствѣ разума надъ низшими стремленiями, объективный принципъ практическаго разума есть вмѣстѣ съ тѣмъ и субъективное правило личной воли.

эти результаты, сводимые къ собственному и чужому благу, могли бы быть достигнуты черезъ дѣйствіе другихъ причинъ, помимо воли разумнаго существа, а въ этой волѣ разумнаго существа заключается высшее и безусловное благо. Поэтому нравственное добро можетъ состоять только въ представленіи самого нравственнаго закона, что можетъ имѣть мѣсто лишь въ разумномъ существѣ поскольку его воля опредѣляется этимъ представленіемъ, а не предполагаемымъ дѣйствіемъ, и слѣдовательно это благо присутствуетъ уже въ дѣйствующемъ лицѣ, а не ожидается еще только какъ результатъ дѣйствія [1]).

Но какой же это законъ, представленіе котораго, даже помимо всякихъ ожидаемыхъ результатовъ, должно опредѣлять собою волю для того чтобъ она могла быть признана безусловно доброю въ нравственномъ смыслѣ? Такъ какъ мы отняли у воли всѣ эмпирическіе мотивы и всѣ частные законы, основанные на этихъ мотивахъ, т. е. лишили волю всякаго матеріальнаго содержанія, не остается ничего болѣе, какъ безусловная закономѣрность дѣйствія вообще, котораа одна должна служить принципомъ воли, то-есть я долженъ всегдя дѣйствовать такъ, *чтобъ я могъ при этомъ желать такого порядка, въ которомъ правило этой моей дѣятельности стало бы всеобщимъ закономъ*. Здѣсь принципомъ воли служитъ одна закономѣрность вообще, безъ всякаго опредѣленнаго закона, ограниченнаго опредѣленными дѣйствіями, и такъ это должно быть, если только обязанность не есть пустая мечта или химерическое понятіе [2]).

Такой этическій принципъ взятъ не изъ опыта. Даже невозможно указать въ опытѣ хотя бы одинъ случай, въ которомъ можно было бы съ увѣренностью утверждать, что правиломъ дѣйствія служилъ на самомъ дѣлѣ этотъ принципъ, а не какія-нибудь эмпирическія побужденія. Но это обстоятельство очевидно нисколько не уменьшаетъ значенія нравственнаго принципа самого по себѣ, такъ какъ онъ долженъ выражать не то, что бываетъ, а что должно быть. Ничего не можетъ быть хуже для морали какъ выводить ее изъ эмпирическихъ примѣровъ, ибо всякій такой примѣръ долженъ самъ быть сначала оцѣненъ по принципамъ нравственности для того, чтобы видѣть можетъ ли онъ служить подлиннымъ нравственнымъ образцомъ, такъ что самое нравственное значеніе примѣра зависитъ отъ опредѣленныхъ уже нравственныхъ началъ, которыя такимъ образомъ уже предполагаются этимъ примѣромъ и слѣдовательно не могутъ изъ него быть выведены. Даже личность Богочеловѣка, прежде чѣмъ мы признаемъ ее

---

1) Kant, ibid. 14—16.
2) Kant, ibid. 17.

*

за выраженіе нравственнаго идеала, должна быть сравнена съ идеей нравственнаго совершенства. Самъ Онъ говоритъ: „зачѣмъ называете вы меня благимъ,—никто не благъ кромѣ одного Бога“. Но откуда у насъ понятіе и о Богѣ, какъ высшемъ благѣ, если не изъ той идеи о нравственномъ совершенствѣ, которую разумъ составляетъ a priori и неразрывно связываетъ съ понятіемъ свободной или самозаконной воли [1]).

Изъ сказаннаго ясно, что всѣ нравственныя понятія совершенно апріорны, т. е. имѣютъ свое мѣсто и источникъ въ разумѣ и притомъ въ самомъ обыкновенномъ человѣческомъ разумѣ не менѣе, чѣмъ въ самомъ умозрительномъ, что слѣдовательно они не могутъ быть отвлечены ни отъ какого эмпирическаго, и потому случайнаго познанія; и что въ этой чистотѣ ихъ происхожденія и заключается все ихъ достоинство, благодаря которому они могутъ служить намъ высшими практическими принципами [2]).

Все существующее въ природѣ дѣйствуетъ по ея законамъ, но только разумное существо имѣетъ способность дѣйствовать по *представленію* закона, т. е. по принципу, и эта-то способность называется собственно *волей*. Такъ какъ къ выведенію дѣйствій изъ законовъ необходимъ разумъ, то слѣдовательно воля есть не что иное, какъ практическій разумъ.

Когда разумъ опредѣляетъ волю непреложно, тогда дѣйствія такого существа, признаваемыя объективно необходимыми, суть необходимы и субъективно; то-есть воля въ этомъ случаѣ есть способность избирать только то, что разумъ признаетъ независимо отъ склонности какъ практически (нравственно) необходимое или доброе. Если же разумъ самъ по себѣ недостаточно опредѣляетъ волю, если эта послѣдняя подчинена еще субъективнымъ условіямъ (т. е. нѣкоторымъ мотивамъ), которыя не всегда согласуются съ объективными, если, словомъ, воля не вполнѣ сама по себѣ согласна съ разумомъ (какъ мы это и видимъ въ дѣйствительности у людей), въ такомъ случаѣ дѣйствія, признаваемыя объективно, какъ необходимыя, являются субъективно случайными и опредѣленіе такой воли сообразно объективнымъ законамъ есть принужденіе. То-есть отношеніе объективныхъ законовъ къ не вполнѣ доброй волѣ представляется какъ опредѣленіе воли разумнаго существа хотя и основаніями разума, но которымъ однако эта воля по своей природѣ не необходимо слѣдуетъ.

---

[1]) Kant, ibid. 25—29.
[2]) Kant, ibid. 34.

Представленіе объективнаго принципа, поскольку онъ принудителенъ для воли, называется повелѣніемъ (разума), а формула повелѣнія называется *императивомъ*. Всѣ императивы выражаются нѣкоторымъ *долженствованіемъ* и показываютъ чрезъ это отношеніе объективныхъ законовъ разума къ такой волѣ, которая, по своему субъективному свойству, не опредѣляется со внутреннею необходимостью этими законами,—и такое отношеніе есть принужденіе. Эти императивы говорятъ что сдѣлать или отъ чего воздержаться было бы хорошо, но они говорятъ это такой волѣ, которая не всегда что-нибудь дѣлаетъ, потому что ей представляется, что дѣлать это хорошо. Практически же хорошо то, что опредѣляетъ волю посредствомъ представленія разума; слѣдовательно не изъ субъективныхъ причинъ, а изъ объективныхъ, то-есть изъ тàкихъ основаній, которыя имѣютъ значеніе для всякаго разумнаго существа какъ такого.

Такимъ образомъ практически хорошее или практическое благо различается отъ *пріятнаго*, которое имѣетъ вліяніе на волю лишь посредствомъ ощущенія по чисто-субъективнымъ причинамъ, имѣющимъ значеніе только для того или другого, а не какъ разумный принципъ обязательный для всѣхъ.

Вполнѣ добрая воля также находится подъ объективными законами блага, но не можетъ быть представлена какъ принуждаемая этими законами къ закономѣрнымъ дѣйствіямъ, потому что она сама, по своему субъективному свойству, можетъ опредѣляться только представленіемъ блага. Поэтому для божественной или вообще для святой воли не имѣютъ значенія никакіе императивы; долженствованіе тутъ неумѣстно, такъ какъ воля уже сама по себѣ необходимо согласна съ закономъ. Такимъ образомъ, императивы суть лишь формулы, опредѣляющія отношеніе объективнаго закона воли вообще къ субъективному несовершенству въ волѣ того или другого разумнаго существа, напримѣръ человѣка.

Понятіе императива вообще не имѣетъ исключительно нравственнаго значенія, а необходимо предполагается всякою практическою дѣятельностью. Императивы вообще повелѣваютъ или *гипотетически* (условно) или *категорически* (изъявительно). Первый представляетъ практическую необходимость нѣкотораго возможнаго дѣйствія какъ средства къ достиженію чего-нибудь другого, что является или можетъ явиться желательнымъ. Категорическій же императивъ есть тотъ, который представляетъ нѣкоторое дѣйствіе какъ объективно необходимое само по себѣ безъ отношенія къ другой цѣли.

Гипотетическій императивъ можетъ указывать на средства или

къ какой-нибудь только возможной цѣли, или же къ цѣли дѣйствительной; въ первомъ случаѣ онъ есть *проблематическій* императивъ, а во второмъ случаѣ—*ассерторическій*. Что же касается категорическаго императива, который опредѣляетъ дѣйствіе какъ объективно-необходимое само по себѣ безо всякаго отношенія къ какому-нибудь другому намѣренію или цѣли, то онъ имѣетъ всегда характеръ *аподиктическій* [1]).

Все, что возможно для силъ какого-либо разумнаго существа, можетъ быть представлено какъ возможная цѣль нѣкоторой воли, и потому существуетъ безконечное множество практическихъ принциповъ, поскольку они представляются какъ необходимые для достиженія той или другой возможной цѣли.

Всѣ науки имѣютъ практическую часть, состоящую изъ задачъ и изъ правилъ или императивовъ, указывающихъ какъ можетъ быть достигнуто разрѣшеніе этихъ задачъ. Такіе императивы могутъ быть названы императивами *умѣнья* или *ловкости*. При этомъ вопросъ не въ томъ, разумна и хороша ли цѣль, а только въ томъ что нужно дѣлать, чтобъ ея достигнуть; предписаніе для врача какъ вѣрнѣе вылѣчить человѣка и предписаніе для составителя ядовъ какъ вѣрнѣе его умертвить имѣютъ съ этой стороны одинаковую цѣнность поскольку каждое служитъ для полнѣйшаго достиженія предположенной цѣли. Но есть такая цѣль, которая не проблематична, которая составляетъ не одну только изъ множества возможныхъ цѣлей, а предполагается какъ дѣйствительно существующая для всѣхъ существъ въ силу естественной необходимости,—эта цѣль есть *счастіе*.

Гипотетическій императивъ, который представляетъ практическую необходимость дѣйствія какъ средства къ достиженію этой, всегда дѣйствительной цѣли, имѣетъ характеръ *ассерторическій*. Такъ какъ выборъ лучшаго средства къ достиженію наибольшаго благосостоянія или счастія опредѣляется благоразуміемъ или практическимъ умомъ (Klugheit), то этотъ императивъ можетъ быть названъ *императивомъ благоразумія*; онъ все-таки гипотетиченъ, то-есть имѣетъ только условное или относительное, хотя совершенно дѣйствительное значеніе, потому что предписываемое имъ дѣйствіе предписывается не ради себя самого, а лишь какъ средство для другой цѣли, именно счастія.

Наконецъ, какъ сказано, есть третьяго рода императивъ, который

---

[1]) Kant, ibid 36—40.

прямо и непосредственно предписываетъ извѣстный образъ дѣятельности безо всякаго отношенія къ какой бы то ни было другой предполагаемой цѣли. Этотъ императивъ есть категорическій и, по своей безусловной, внутренней необходимости, имѣетъ характеръ аподиктическій. Такъ какъ онъ относится не къ матеріалу и внѣшнимъ предметамъ дѣйствія и не къ результатамъ дѣйствія, а къ собственной формѣ и къ принципу, изъ котораго слѣдуетъ дѣйствіе, и существенно-доброе въ предписываемомъ имъ дѣйствіи должно состоять въ извѣстномъ настроеніи воли, каковъ бы ни былъ результатъ ея дѣйствія, то этотъ императивъ есть собственно *нравственный*. Существенному различію этихъ трехъ императивовъ соотвѣтствуетъ неравенство въ степени ихъ принудительной силы для воли.

Перваго рода императивы суть только *техническія правила умѣнья;* второго рода суть *прагматическія указанія* благоразумія; и только третьяго рода императивы суть настоящіе *законы* или повелѣнія нравственности.

Техническія правила относятся только къ возможнымъ цѣлямъ по произволу выбираемымъ, и слѣдовательно не имѣютъ никакой обязательной силы.

Указанія благоразумія хотя относятся къ дѣйствительной и необходимой цѣли, но такъ какъ само содержаніе этой цѣли, именно счастіе, не имѣетъ всеобщаго и безусловнаго характера, а опредѣляется субъективными и эмпирическими условіями, то и предписанія къ достиженію этихъ субъективныхъ цѣлей могутъ имѣть характеръ только совѣтовъ и указаній.

Только категорическій или нравственный императивъ, не опредѣляемый никакими внѣшними условіями и никакими внѣшними предметами, имѣетъ такимъ образомъ характеръ внутренней безусловной необходимости, можетъ имѣть собственную внутреннюю обязательность для воли, т. е. въ качествѣ нравственнаго закона служитъ основаніемъ обязанностей [1]).

VII. Три формулы категорическаго императива (по Канту).

Въ чемъ же собственно состоитъ этотъ безусловный законъ нравственности или категорическій императивъ?

---

[1]) См. Kant, ibid. 41=44.

Когда я представилъ себѣ какой-нибудь гипотетическій императивъ вообще, то я не знаю заранѣе, что̀ онъ въ себѣ будетъ содержать, не знаю до тѣхъ поръ, пока мнѣ не будетъ дано опредѣляющихъ его условій. Когда же я мыслю категорическій императивъ, то я тѣмъ самымъ знаю, что̀ онъ содержитъ. Ибо, такъ какъ императивъ, кромѣ закона, содержитъ лишь необходимость субъективнаго правила быть сообразнымъ этому закону, самъ же законъ не содержитъ никакого условія, которымъ бы онъ былъ ограниченъ, то и не остается ничего другого кромѣ всеобщности закона вообще, съ которымъ субъективное правило дѣйствія должно быть сообразно, каковая сообразность только и представляетъ императивъ собственно какъ необходимый. Такимъ образомъ категорическій императивъ собственно только одинъ, а именно: *дѣйствуй лишь по тому правилу, посредствомъ котораго ты можешь вмѣстѣ съ тѣмъ хотѣть, чтобъ оно стало всеобщимъ закономъ.*

Такъ какъ всеобщность закона, по которому происходитъ дѣйствіе, составляетъ то, что собственно называется *природой* въ самомъ общемъ смыслѣ (формально), т. е. природой называется способъ бытія вещей, поскольку онъ опредѣляется всеобщими законами, то всеобщій императивъ обязанности можетъ быть выраженъ и такимъ образомъ: *дѣйствуй такъ, какъ будто бы правило твоей дѣятельности посредствомъ твоей воли должно было стать всеобщимъ закономъ природы* [1]).

Нужно, чтобы мы могли хотѣть, чтобы правило нашей дѣятельности стало всеобщимъ закономъ: въ этомъ состоитъ канонъ или норма нравственной оцѣнки этого дѣйствія вообще.

Нѣкоторыя дѣйствія таковы, что ихъ правила не могли бы мыслиться какъ всеобщій естественный законъ, безъ внутренняго противорѣчія. Эти правила суть тѣ, которыми опредѣляются несправедливыя дѣйствія. Еслибы правило несправедливаго дѣйствія стало всеобщимъ закономъ, т. е. еслибы напримѣръ всѣ стали другъ друга обманывать, то очевидно никто не могъ бы быть обманутъ. Это правило само бы себя уничтожило, такъ какъ возможность обмана въ частномъ случаѣ зависитъ только отъ того, что за общее правило принято *не* обманывать. При другихъ субъективныхъ правилахъ, хотя нѣтъ этой невозможности, т. е. хотя можно представить, чтобъ они сдѣлались всеобщимъ закономъ, но невозможно, чтобы мы этого *хотѣли,* такъ какъ такая воля сама бы себѣ противорѣчила. Эти

---

[1]) Kant, ibid. 51—52.

правила суть тѣ, которыя несогласны съ обязанностями любви или человѣколюбія. Такъ напримѣръ можно себѣ представить такой порядокъ, при которомъ никто не дѣлалъ бы другимъ положительнаго добра, никто не помогалъ бы другимъ, но очевидно, что мы не можемъ хотѣть такого порядка, потому что при немъ мы сами бы теряли, такъ какъ еслибы не помогать другимъ было всеобщимъ закономъ, то и мы не могли бы расчитывать ни на чью помощь.

Категорическій императивъ такимъ образомъ исключаетъ оба эти рода дѣйствій, и изъ примѣненія его вытекаютъ два рода обязанностей: обязанности справедливости и обязанности человѣколюбія [1]).

Если опредѣленный такимъ образомъ нравственный принципъ есть необходимый законъ для всѣхъ разумныхъ существъ, то онъ долженъ быть связанъ уже съ самымъ понятіемъ воли разумныхъ существъ вообще.

Воля мыслится, какъ способность опредѣлять самого себя къ дѣйствію сообразно съ представленіемъ извѣстныхъ законовъ, и такая способность можетъ быть найдена только въ разумныхъ существахъ.

То, что служитъ для воли объективнымъ основаніемъ ея самоопредѣленія, есть цѣль, и если эта цѣль дается посредствомъ одного разума, то она должна имѣть одинаковое значеніе для всѣхъ разумныхъ существъ. То же, напротивъ, что содержитъ лишь основаніе возможности дѣйствія, результатомъ котораго является цѣль, какъ достигнутая, называется средствомъ.

Субъективное основаніе желанія есть влеченіе; объективное же основаніе воли есть побужденіе. Отсюда различіе между субъективными цѣлями, основанными на влеченіяхъ, и объективными, основанными на побужденіяхъ, имѣющихъ значеніе для всякаго разумнаго существа.

Практическіе принципы *формальны,* когда они отвлекаются отъ всѣхъ субъективныхъ цѣлей; они *матеріальны,* когда они кладутъ въ свою основу эти цѣли и слѣдовательно извѣстныя влеченія.

Цѣли, которыя разумное существо поставляетъ себѣ по произволу какъ желаемые результаты дѣятельности (матеріальныя), всѣ только относительны, потому что только отношеніе ихъ къ извѣстнымъ образомъ опредѣленному хотѣнію субъекта даетъ имъ цѣну, которая такимъ образомъ не можетъ обосновать никакихъ всеобщихъ для всякаго разумнаго существа или даже для всякаго хотѣнія обязательныхъ принциповъ, то-есть практическихъ законовъ. Поэтому всѣ эти

---

[1]) Kant, ibid 53—57.

относительныя цѣли даютъ основаніе только гипотетическимъ императивамъ.

Но предполагая, что есть нѣчто такое, чего существованіе само по себѣ имѣетъ абсолютную цѣну, что какъ цѣль сама по себѣ можетъ быть основаніемъ опредѣленныхъ законовъ, —тогда въ немъ, и только въ немъ одномъ, будетъ находиться основаніе возможнаго категорическаго императива, т. е. практическаго закона.

Но несомнѣнно, что человѣкъ и вообще всякое разумное существо существуетъ какъ цѣль само по себѣ, а не какъ средство только для произвольнаго употребленія той или другой воли.

Во всѣхъ дѣйствіяхъ разумнаго существа оно само, а также и всякое другое такое существо, на которое направлены его дѣйствія, должно приниматься какъ цѣль. Всѣ предметы склонностей имѣютъ лишь условную цѣну, ибо еслибы сами эти склонности и основанныя на нихъ потребности не существовали, то и предметы ихъ не имѣли бы никакой цѣны. Сами же склонности, какъ источникъ потребностей, имѣютъ столь мало абсолютной цѣны, что не только ихъ нельзя желать для нихъ самихъ, но напротивъ, быть отъ нихъ свободными должно быть всеобщимъ желаніемъ всѣхъ разумныхъ существъ. Такимъ образомъ достоинство всѣхъ предметовъ, которые могутъ быть достигнуты нашими дѣйствіями, всегда условно. Далѣе, существа, которыхъ бытіе хотя основывается не на нашей волѣ, но на природѣ, имѣютъ однако, если они суть неразумныя существа, лишь относительную цѣну, какъ средства, и поэтому называются *вещами*. Только разумныя существа суть *лица*, поскольку самая ихъ природа опредѣляетъ ихъ какъ цѣли сами по себѣ, т. е. какъ нѣчто такое, что не можетъ быть употребляемо въ качествѣ только средства и слѣдовательно ограничиваетъ всякій произволъ (и составляетъ предметъ уваженія). Это суть такимъ образомъ не субъективныя цѣли, существованіе которыхъ, какъ произведеніе нашего дѣйствія, имѣетъ цѣну *для насъ*, но объективныя цѣли, т. е. нѣчто такое, существованіе чего есть цѣль сама по себѣ, и притомъ такая, на мѣсто которой не можетъ быть поставлена никакая другая цѣль, для которой она служила бы средствомъ, ибо безъ этого вообще не было бы ничего имѣющаго абсолютную цѣну. Но еслибы все было только условно и слѣдовательно случайно, то вообще нельзя было бы найти для разума никакого верховнаго практическаго принципа.

Если же долженъ существовать верховный практическій принципъ, а по отношенію къ человѣческой волѣ — категорическій императивъ, то онъ долженъ въ силу представленія о томъ,

что необходимо есть цѣль для всякаго, составлять объективный принципъ воли и такимъ образомъ служить всеобщимъ практическимъ закономъ. Основаніе этого принципа есть такимъ образомъ слѣдующее: *разумная природа существуетъ какъ цѣль сама по себѣ.* Такъ представляетъ себѣ человѣкъ свое собственное существованіе и постольку это есть субъективный принципъ человѣческихъ дѣйствій. Но точно также представляетъ себѣ свое существованіе и всякое другое разумное существо, по тому же разумному основанію, которое имѣетъ силу и для меня; слѣдовательно, это есть вмѣстѣ съ тѣмъ и объективный принципъ, изъ котораго, какъ изъ верховнаго практическаго основанія, должны быть выводимы всѣ законы воли. Отсюда практическій императивъ получаетъ такое выраженіе: „*дѣйствуй такъ, чтобы человѣчество, какъ въ твоемъ лицѣ, такъ и въ лицѣ всякаго другого, всегда употреблялось тобою какъ цѣль и никогда какъ только средство* [1]).

Что изъ этого второго выраженія категорическаго императива само собою вытекаютъ обязанности какъ справедливости, такъ и человѣколюбія—ясно само собою.

Этотъ принципъ, опредѣляющій человѣчество и всякую разумную природу вообще какъ цѣль саму по себѣ,—что составляетъ высшее ограничивающее условіе для свободы дѣйствій всякаго существа—этотъ принципъ взятъ не изъ опыта, во-первыхъ, по своей всеобщности, такъ какъ онъ относится ко всѣмъ разумнымъ существамъ вообще, во-вторыхъ потому, что въ немъ человѣчество ставится не какъ цѣль для человѣка субъективно (т.-е. не какъ предметъ, который по произволу полагается дѣйствительною цѣлью), но какъ объективная цѣль, которая, какъ законъ, должна составлять высшее ограниченіе всѣхъ субъективныхъ цѣлей, какія бы мы только могли имѣть, и которая слѣдовательно должна вытекать изъ чистаго разума. Именно: основаніе всякаго практическаго законодательства лежитъ объективно въ правилѣ и формѣ всеобщности, дающей принципу способность быть естественнымъ закономъ; субъективное же основаніе лежитъ въ цѣли. Но субъектъ всѣхъ цѣлей есть каждое разумное существо какъ цѣль сама по себѣ согласно второй формулѣ. Отсюда слѣдуетъ третій практическій принципъ воли, какъ высшее условіе ея согласія со всеобщимъ практическимъ разумомъ, а именно идея *воли каждаго разумнаго существа какъ всеобщей законодательной воли.*

---

[1]) Kant, ibid. 63—67.

По этому принципу отвергаются всѣ субъективныя правила, которыя не могутъ быть согласованы съ собственнымъ всеобщимъ законодательствомъ воли.

Воля такимъ образомъ не просто подчиняется закону, а подчиняется ему такъ, что она можетъ быть признана и *самозаконною* и только ради этого именно подчиненною закону (котораго источникомъ она можетъ признавать самое себя [1]).

Понятіе каждаго разумнаго существа, которое во всѣхъ правилахъ своей воли должно смотрѣть на себя какъ на дающее всеобщій законъ, чтобы съ этой точки зрѣнія оцѣнивать себя и свои дѣйствія, это понятіе ведетъ къ другому, весьма плодотворному понятію— *„царству цѣлей“*.

Я разумѣю подъ *царствомъ* систематическое соединеніе различныхъ разумныхъ существъ посредствомъ общихъ законовъ. Такъ какъ законы опредѣляютъ цѣли по ихъ всеобщему значенію, то, отвлекаясь отъ личнаго различія разумныхъ существъ и отъ всего содержанія ихъ частныхъ цѣлей, мы получимъ совокупность всѣхъ цѣлей въ систематическомъ соединеніи, то-есть царство цѣлей, состоящее изъ всѣхъ разумныхъ существъ какъ цѣлей самихъ по себѣ, а также и изъ тѣхъ цѣлей, которыя ставятся каждымъ изъ нихъ поскольку эти послѣднія опредѣляются всеобщимъ закономъ; ибо разумныя существа стоятъ всѣ подъ закономъ, по которому каждое изъ нихъ никогда не должно относиться къ себѣ и ко всѣмъ другимъ какъ только къ средствамъ, но всегда вмѣстѣ съ тѣмъ и какъ къ самостоятельнымъ цѣлямъ.

Разумное существо принадлежитъ къ этому царству цѣлей какъ *членъ*, когда оно, хотя и имѣетъ общее законодательное значеніе, но и само подчинено этимъ законамъ. Оно принадлежитъ къ этому царству какъ *глава* его, когда оно, какъ законодательное, не подчинено никакой другой волѣ. Это послѣднее значеніе, т. е. значеніе главы въ царствѣ цѣлей, можетъ принадлежать такимъ образомъ разумному существу только, когда оно не только подчиняется всеобщему нравственному закону или дѣлаетъ его закономъ своей воли, но еще когда оно не имѣетъ никакихъ другихъ мотивовъ въ своей волѣ, которые противорѣчили бы такому подчиненію, дѣлая его принудительнымъ, т. е. когда оно не имѣетъ никакой субъективной ограниченности, никакой склонности и потребности. Такимъ образомъ, значеніе главы

---

[1]) Kant, ibid. 69—71.

въ царствѣ цѣлей не можетъ принадлежать конечному существу какъ такому, или пока оно остается конечнымъ [1]).

Въ царствѣ цѣлей все имѣетъ или цѣну (Preis), или достоинство (Würde). То, что имѣетъ нѣкоторую цѣну, можетъ быть замѣнено чѣмъ-нибудь другимъ разноцѣннымъ или однозначащимъ (эквивалентнымъ); то же, что выше всякой цѣны и слѣдовательно не допускаетъ никакого эквивалента, то имѣетъ собственное достоинство [2]).

Представленныя три выраженія верховнаго принципа нравственности суть только различныя стороны одного и того же закона. Всякое правило имѣетъ, во-первыхъ, форму, состоящую во всеобщности,— и съ этой стороны формула нравственнаго императива выражается такъ: должно дѣйствовать по тому правилу, которое могло бы быть желательно какъ всеобщій естественный законъ.

Во-вторыхъ, правило имѣетъ нѣкоторую цѣль—и съ этой стороны формула выражаетъ, что разумное существо должно, какъ цѣль сама по себѣ, быть ограничивающимъ условіемъ всѣхъ относительныхъ и произвольныхъ цѣлей.

Въ-третьихъ, необходимо полное опредѣленіе всѣхъ цѣлей въ ихъ взаимоотношеніи, и это выражается въ той формулѣ, что всѣ правила, въ силу собственнаго законодательства, должны согласоваться въ одно возможное царство цѣлей, которое въ осуществленіи явилось бы и царствомъ природы. Здѣсь переходъ совершается черезъ категорію: *единства* въ формѣ воли (ея всеобщности), *множественности* содержанія предметовъ (т. е. непосредственныхъ цѣлей) и *всеобщности* или *цѣлости* въ системѣ этихъ цѣлей [3]). Дѣйствуя по одному своему внутреннему закону, воля самозаконна или автономна. Такимъ образомъ нравственность состоитъ въ отношеніи дѣйствія къ автономіи воли. Воля, которой правила необходимо или по природѣ согласуются съ законами автономіи, есть святая или безусловно добрая воля. Зависимость не безусловно доброй воли отъ принципа автономіи (моральное понужденіе) есть *обязанность*, которая слѣдовательно не можетъ относиться къ безусловно доброй волѣ или къ святому существу [4]).

Воля это особый родъ причинности живыхъ существъ, поскольку они разумны, свобода же есть то свойство этой причинности, по которому она можетъ дѣйствовать независимо отъ чужихъ, опредѣляю-

---

[1]) Kant, ibid. 74 75.
[2]) Kant, ibid. 77.
[3]) Kant, ibid. 85, 86.
[4]) Kant, ibid. 79, 80.

щихъ ее причинъ, тогда какъ естественная необходимость есть свойство причинности всѣхъ неразумныхъ существъ, по которому они опредѣляются къ дѣйствію вліяніемъ постороннихъ причинъ. Это понятіе свободы есть отрицательное и потому для постиженія ея сущности безплодное; но изъ него вытекаетъ и положительное ея опредѣленіе, болѣе содержательное и плодотворное. Такъ какъ понятіе причинности заключаетъ въ себѣ понятіе законовъ, по которымъ нѣчто, называемое причиной, полагаетъ нѣчто другое, называемое слѣдствіемъ, то свобода, хотя она и не есть свойство воли быть опредѣляемой законами природы, не можетъ быть, однако, совершенно лишена закона, но на противъ должна опредѣляться совершенно неизмѣнными законами, хотя другого рода, чѣмъ законы физическіе, ибо въ противномъ случаѣ свобода воли была бы чѣмъ-то немыслимымъ.

Естественная необходимость есть гетерономія (чужезаконность) дѣйствующихъ причинъ, ибо каждое дѣйствіе, совершающееся по естественной необходимости, возможно лишь по тому закону, что нѣчто другое опредѣляетъ дѣйствующую причину къ ея дѣйствію. Въ такомъ случаѣ чѣмъ инымъ можетъ быть свобода воли, какъ не автономіей, т. е. свойствомъ воли быть самой для себя закономъ? Но положеніе: „воля есть сама себѣ законъ во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ" обозначаетъ лишь принципъ дѣйствовать только по такому правилу, которое можетъ имѣть само себя предметомъ въ качествѣ всеобщаго закона: но это есть именно формула категорическаго императива и принципа нравственности. Такимъ образомъ, свободная воля и воля подъ нравственными законами есть одно и то же; и слѣдовательно, если предположить свободу воли, то нравственность со своимъ принципомъ вытекаетъ сама собою изъ одного анализа этого понятія.

Въ предыдущемъ мы имѣли только раціональное выраженіе самого нравственнаго принципа. *Если* нравственная дѣятельность какъ таковая существуетъ, то она должна опредѣляться тѣмъ принципомъ, который былъ выраженъ въ категорическомъ императивѣ; но этимъ нисколько не рѣшается еще вопросъ о дѣйствительномъ существованіи нравственности и даже о ея возможности.

Вопросъ этотъ, какъ сказано, сводится къ вопросу о свободѣ воли, ибо категорическій императивъ и опредѣляемая имъ нравственная дѣятельность возможны только при автономіи воли и собственно даже состоятъ только въ этой автономіи. Но на какой почвѣ и на какихъ основаніяхъ можетъ быть разрѣшенъ вопросъ о свободѣ воли?

Прежде чѣмъ перейти къ разсмотрѣнію этого вопроса, столь же труднаго, сколько и важнаго, сдѣлаемъ общую оцѣнку тѣхъ этиче-

скихъ факторовъ, съ которыми мы имѣли дѣло въ предыдущемъ изложеніи.

VIII. Отношеніе раціональной этики къ эмпирической. Чисто нормальное значеніе раціональнаго начала нравственности.

Основное данное всякой морали есть то, что между всѣми дѣйствіями человѣка полагается опредѣленное различіе, по которому одни дѣйствія признаются должными или нормальными, а другія недолжными или ненормальными, короче говоря, основное данное всякой морали состоитъ въ *различіи добра и зла.* Въ чемъ же собственно заключается это различіе между добромъ и зломъ и на чемъ оно основано,—вотъ вопросъ. Такой постановкѣ основного нравственнаго вопроса не будетъ противорѣчить то замѣчаніе, что можетъ-быть это различіе добра и зла только субъективно, что оно не соотвѣтствуетъ ничему въ собственной сущности вещей, что, какъ говорили еще древніе, οὐ φύσει κακὸν ἢ ἀγαθὸν ἀλλὰ θέσει μόνον (не по естеству добро и зло, а по положенію только).

Это возможное предположеніе, говорю я, не уничтожаетъ вопроса объ основаніяхъ нравственнаго различія, потому что въ этомъ вопросѣ и не утверждается, что различіе добра и зла объективно. Если оно даже только субъективно, то оно все таки существуетъ и составляетъ основаніе нравственной задачи, безъ котораго никакая раціональная этика, никакое нравственное ученіе вообще не имѣетъ raison d'être. Въ результатѣ этическаго изслѣдованія можетъ оказаться, что добро и зло суть только кажущіяся, относительныя и чисто субъективныя опредѣленія. Но для того, чтобъ это могло оказаться, нужно сначала подвергнуть ихъ изслѣдованію.

Итакъ: въ чемъ состоитъ добро (ибо положительное понятіе добра или блага даетъ намъ возможность опредѣлить и противоположное понятіе зла, какъ чисто отрицательное)? Первое элементарное опредѣленіе дается этикой идонизма, опредѣляющей добро, какъ *наслажденіе* или пріятное. И дѣйствительно, всякое благо, какъ достигнутое или осуществленное, доставляетъ наслажденіе (въ широкомъ смыслѣ этого слова) или пріятно для субъекта. Но изъ этого не слѣдуетъ, чтобы собственно добро было тожественно съ наслажде-

---

[1]) Kant, ibid. 97, 98.

ніемъ, такъ какъ это послѣднее есть только *общій* признакъ *всякаго удовлетвореннаго стремленія*, какъ добраго, такъ равно и злого. Всякаго рода дѣйствія, какъ тѣ, которыя мы называемъ добрыми, такъ равно и тѣ, которыя мы называемъ злыми, одинаково и безразлично доставляютъ наслажденіе субъекту, хотѣвшему совершить эти дѣйствія и достигшему своей цѣли; потому что наслажденіе или удовольствіе не что иное, какъ состояніе воли, достигшей своей цѣли, какова бы впрочемъ ни была сама эта воля и какова бы ни была ея цѣль. То же самое можно сказать о болѣе сложныхъ понятіяхъ, *счастіи* и и *пользѣ*, которыми опредѣляются нравственныя ученія эвдемонизма и утилитаризма. Эти понятія, такъ же, какъ и понятіе наслажденія или удовольствія, не имѣютъ въ себѣ никакого собственно-нравственнаго характера.

Практическая дѣтельность, какъ такая, имѣетъ своимъ предметомъ другія существа, на которыхъ или по отношенію къ которымъ дѣйствуетъ субъектъ. Поэтому, если, какъ сказано, нравственное достоинство дѣйствія не можетъ опредѣляться субъективными результатами его для дѣйствующаго, каковыми являются наслажденіе, счастіе, польза и т. п., то не опредѣляется ли это достоинство отношеніемъ дѣйствующаго къ другимъ субъектамъ, какъ предметамъ дѣйствія? Съ этой стороны мы получаемъ новое опредѣленіе или новый отвѣтъ на основной нравственный вопросъ, а именно: что нравственно добрыя дѣйствія суть тѣ, которыя имѣютъ своею цѣлью собственное благо другихъ субъектовъ, составляющихъ и предметъ дѣйствія, а не исключительно благо дѣйствующаго субъекта. Такимъ образомъ различіе добра и зла сводится къ различію альтруизма и эгоизма.

Этотъ принципъ гораздо состоятельнѣе предыдущихъ, такъ какъ указываетъ опредѣленное специфическое различіе между двумя родами дѣйствій, совпадающее съ общепринятымъ различіемъ добра и зла.

Но какое же *основаніе* этого различія?

Эмпирическая этика, которая можетъ искать свои основанія только въ фактическихъ данныхъ человѣческой природы, которая можетъ такимъ образомъ имѣть только психологическія основанія, указываетъ, какъ на источникъ нравственно-добраго дѣйствія, на естественную склонность человѣческой природы къ отожествленію себя съ другимъ, къ состраданію или симпатіи.

Не подлежитъ сомнѣнію, что именно здѣсь заключается главный психологическій источникъ моральной дѣятельности, но это не даетъ намъ отвѣта на основной вопросъ этики, которая требуетъ не указанія фактическаго основанія той или другой дѣятельности, а разум-

наго объясненія или оправданія самаго различія между нормальными и ненормальными, или нравственно добрыми и злыми дѣйствіями.

Хотя нравственныя дѣйствія и проистекаютъ психологически изъ симпатіи, но не симпатія, какъ естественная склонность, даетъ имъ нравственное значеніе, ибо, еслибы естественная склонность сама по себѣ могла служить нравственнымъ оправданіемъ, то и эгоистическія или злыя дѣйствія, какъ основывающіяся на другой такой же склонности человѣческой природы, имѣли бы одинаковое оправданіе и слѣдовательно различіе между добромъ и зломъ опять исчезало бы.

Дѣлая доброе дѣло по склонности, я тѣмъ не менѣе сознаю, если только придаю своему дѣйствію нравственное значеніе, что я *долженъ* былъ бы его дѣлать *и не имѣя этой склонности* и что точно также всякій другой субъектъ, имѣетъ онъ или не имѣетъ эту склонность, *долженъ* поступать такъ, а не иначе, причемъ все равно какъ бы онъ ни поступалъ въ дѣйствительности. Такимъ образомъ, придавая извѣстнымъ дѣйствіямъ нравственное значеніе, я тѣмъ самымъ придаю имъ характеръ всеобщаго, внутренно необходимаго *закона*, которому всякій субъектъ долженъ или *обязанъ* повиноваться, если хочетъ, чтобъ его дѣятельность имѣла нравственную цѣну; такимъ образомъ, эта нравственная цѣна для субъекта опредѣляется не склонностью, а *долгомъ* или *обязанностью*. Отсюда, конечно, не слѣдуетъ, чтобъ извѣстное дѣйствіе не имѣло нравственной цѣны потому только, что оно совершается по склонности. Оно не имѣетъ нравственной цѣны только тогда, когда совершается *исключительно* по одной только склонности, безъ всякаго сознанія долга или обязанности, ибо тогда оно является только случайнымъ психологическимъ фактомъ, неимѣющимъ никакого всеобщаго объективнаго значенія. Сознаніе долга или обязанности и естественная склонность могутъ быть совмѣщены въ одномъ и томъ же дѣйствіи, и это, по общему сознанію, не только не уменьшаетъ, но напротивъ увеличиваетъ нравственную цѣну дѣйствія, хотя Кантъ, какъ мы видѣли, держится противоположнаго мнѣнія и требуетъ, чтобы дѣйствіе совершалось *исключительно* по долгу, причемъ склонность къ добрымъ дѣйствіямъ можетъ только уменьшить ихъ нравственную цѣну, но это есть очевидно индивидуальное увлеченіе Канта своимъ формалистическимъ принципомъ, которое подало справедливый поводъ Шиллеру для его извѣстной эпиграммы:

Дѣлать добро моимъ ближнимъ привыкъ я, но только къ несчастью
Дѣлаю это охотно, зане я сердечно люблю ихъ.

Какъ же тутъ быть?—Ненавидь ихъ, и съ чувствомъ враждебнымъ и злобнымъ
Дѣлай добро, и тогда только будешь морально оправданъ.

Такъ какъ долгомъ или обязанностью опредѣляется общая *форма* нравственнаго принципа, какъ всеобщаго и необходимаго, симпатическая же склонность есть психологическій мотивъ нравственной дѣятельности, то эти два фактора не могутъ другъ другу противорѣчить, такъ какъ относятся къ различнымъ сторонамъ дѣла—матеріальной и формальной; а такъ какъ въ нравственности, какъ и во всемъ остальномъ, форма и матерія одинаково необходимы, то слѣдовательно раціональный принципъ морали, какъ безусловнаго долга или обязанности, т. е. всеобщаго и необходимаго закона для разумнаго существа, вполнѣ совмѣстимъ съ опытнымъ началомъ нравственности, какъ естественной склонности къ сочувствію въ живомъ существѣ. Нравственный принципъ, выраженный въ первой формулѣ Кантова категорическаго императива, опредѣляетъ только форму нравственной дѣятельности, какъ всеобщей и необходимой. Эта форма аналитически вытекаетъ изъ самаго первоначальнаго понятія нравственнаго дѣйствія какъ нормальнаго или такого, которое по противоположности съ дѣйствіемъ безнравственнымъ есть то, что *должно* быть. Въ самомъ дѣлѣ, различіе между добромъ и зломъ, какъ нормальнымъ и ненормальнымъ, предполагаетъ очевидно, что первое, т. е. нормальное, есть всеобщее и необходимое, второе же есть только частное и случайное. Отсюда выраженіе нравственнаго принципа: *поступай такъ, чтобы правило твоей дѣятельности могло стать въ твоей волѣ всеобщимъ и необходимымъ закономъ.*

Но понятіе всеобщности уже предполагаетъ *многихъ* дѣятелей: если правило моей дѣятельности должно быть всеобщимъ, то очевидно должны быть другіе дѣятели, для которыхъ это правило должно имѣть указанное значеніе. Еслибы данный субъектъ былъ единственнымъ нравственнымъ дѣятелемъ, то правило его дѣятельности имѣло бы единичное значеніе, не могло бы быть всеобщимъ. Да и самая моя дѣятельность, какъ такая, уже необходимо предполагаетъ другія существа какъ предметы ея, и слѣдовательно нравственная форма этой дѣятельности не можетъ быть безразлична по отношенію къ этимъ предметамъ; и если общая форма нравственной дѣятельности, какъ такая, или сама по себѣ, состоитъ во всеобщности и необходимости, то по отношенію къ предметамъ дѣйствія эта форма опредѣляется такъ: я долженъ имѣть собственнымъ предметомъ своей дѣятельности,

какъ нравственной, только такія вещи, которыя имѣютъ сами всеобщій и необходимый характеръ, которыя могутъ быть цѣлями сами по себѣ, а не средствами только. Отсюда вторая формула категорическаго императива: *дѣйствуй такъ, чтобы всѣ разумныя существа, какъ такія, были сами по себѣ цѣлью, а не средствомъ только твоей дѣятельности.*

По Канту только *разумныя* существа могутъ быть такою цѣлью; но это ограниченіе проистекаетъ только изъ односторонняго раціонализма Канта и лишено всякихъ объективныхъ основаній.

И во-первыхъ, что такое разумное существо? Въ данномъ случаѣ, т. е. относительно нравственнаго вопроса, можетъ имѣть значеніе очевидно не теоретическій или умозрительный разумъ, а только разумъ практическій или нравственная воля; и въ самомъ дѣлѣ, Кантъ въ своей этикѣ всегда подъ разумнымъ существомъ понимаетъ существо, обладающее практическимъ разумомъ или нравственною волей. Но слѣдуетъ ли здѣсь разумѣть дѣйствительное обладаніе, въ *актѣ,* въ осуществленіи, или же только потенціальное, въ возможности, или *способности?* Въ первомъ случаѣ подъ разумными существами, составляющими единственный объектъ обязательной нравственной дѣятельности, понимались бы только такія, въ которыхъ нравственный законъ на самомъ дѣлѣ осуществляется, т. е. праведники, и слѣдовательно мы могли бы имѣть нравственную обязанность только по отношенію къ праведникамъ. Но такое предположеніе, во-первыхъ, приводитъ къ нелѣпымъ послѣдствіямъ, слишкомъ очевиднымъ, чтобъ о нихъ распространяться; во-вторыхъ, оно представляетъ скрытый логическій кругъ, поскольку здѣсь нравственный законъ опредѣляется своимъ объектомъ (разумными существами какъ самостоятельными цѣлями), объектъ же этотъ въ свою очередь опредѣляется только своимъ дѣйствительнымъ соотвѣтствіемъ нравственному закону; наконецъ, въ-третьихъ, это предположеніе прямо противорѣчитъ формальному принципу нравственности, какъ безусловно необходимому. Въ самомъ дѣлѣ, еслибы, согласно сказанному предположенію, мы имѣли обязанность нравственно дѣйствовать только по отношенію къ лицамъ, осуществляющимъ въ себѣ нравственный законъ, т. е. къ праведникамъ (а относительно прочихъ имѣли бы право по пословицѣ съ волками по-волчьи и выть), то въ случаѣ, еслибы въ сферѣ нашей дѣятельности не оказалось ни одного праведника (что не только возможно, но и вполнѣ правдоподобно), то тѣмъ самымъ упразднялся бы для насъ всякій нравственный долгъ или обязанность. Такимъ образомъ, обязательность нравственнаго закона для данныхъ субъектовъ

зависѣла бы отъ случайнаго эмпирическаго факта существованія другихъ субъектовъ, осуществляющихъ этотъ законъ и черезъ то могущихъ быть предметомъ нашей нравственной дѣятельности. Между тѣмъ, по общей формѣ нравственнаго принципа онъ долженъ быть безусловною обязанностью для всякаго субъекта совершенно независимо отъ какихъ бы то ни было эмпирическихъ данныхъ, между прочимъ, независимо и отъ того, исполняется ли эта обязанность кѣмъ-нибудь, въ томъ числѣ и нами самими; ибо фактъ неисполненія нравственнаго закона касается только эмпирическихъ субъектовъ, а не самаго этого закона, какъ такого. Не говоря уже о томъ, что, по замѣчанію Канта, вообще нѣтъ никакой возможности опредѣлить, совершаются ли данныя дѣйствія на самомъ дѣлѣ въ силу одного нравственнаго принципа или же по другимъ постороннимъ побужденіямъ, т. е. имѣютъ ли они на самомъ дѣлѣ нравственное достоинство или нѣтъ; а отсюда слѣдуетъ, что мы никогда не можемъ рѣшить, имѣетъ ли данный дѣйствующій субъектъ характеръ праведности или нѣтъ, не можемъ, т. е. различить въ эмпирической дѣйствительности праведнаго отъ неправеднаго [1]), а слѣдовательно не можемъ даже вообще съ достовѣрностью утверждать, чтобы въ этой дѣйствительности существовали какіе-нибудь праведники.

Итакъ, дѣйствительное обладаніе практическимъ разумомъ или нравственною волей немыслимо какъ условіе, опредѣляющее исключительный объектъ нравственной дѣятельности, и на самомъ дѣлѣ Кантъ ограничивается требованіемъ одного потенціальнаго обладанія. Въ этомъ смыслѣ разумныя существа, составляющія въ качествѣ самостоятельныхъ цѣлей единственный подлинный предметъ нравственной дѣятельности, опредѣляются какъ *обладающія способностью* практическаго разума или нравственной воли, т. е. какъ *могущія быть или стать нравственными* (ибо такъ какъ возможность или способность по самому понятію своему не исчерпывается данною дѣйствительностью, то возможность быть есть всегда возможность стать), что, какъ мы знаемъ, сводится къ способности автономіи или свободы. Но спрашивается: на какомъ основаніи можемъ мы раздѣлять существа относительно этой способности, т. е. признавать, что нѣкоторыя изъ нихъ обладаютъ ею, а нѣкоторыя нѣтъ, что нѣкоторыя суть существа разумно-свободныя, а другія нѣтъ? Здѣсь возможны

[1]) Разсудочнымъ и эмпирическимъ путемъ нельзя доказать нравственное достоинство какого бы то ни было лица или дѣйствія, такъ же, какъ нельзя доказать этимъ путемъ и эстетическую красоту. И то и другое есть дѣло непосредственной живой интуиціи.

двѣ точки зрѣнія. Первая изъ нихъ, эмпирическая, разсматривающая всѣ существа какъ явленія въ необходимой связи ихъ фактическаго наличнаго существованія, подчиняетъ всѣхъ ихъ безъ исключенія одинаковому закону естественной необходимости, и слѣдовательно не только не даетъ никакихъ основаній для указаннаго раздѣленія, но прямо исключаетъ его. Съ этой стороны нѣтъ ни одного существа, которое было бы въ чемъ-нибудь свободно, а слѣдовательно къ чему-нибудь обязано. Все, что дѣлается, необходимо, все сдѣланное есть одинаково непреложный фактъ, который не могъ не случиться, слѣдовательно должно быть въ данныхъ условіяхъ то, что и есть, безусловное же долженствованіе не имѣетъ смысла. Здѣсь слѣдовательно нѣтъ мѣста вообще для формальнаго начала нравственности, какъ безусловнаго и не эмпирическаго. Другая точка зрѣнія, на которую только и можетъ опираться формальная этика, признаетъ, что всѣ существа, будучи несомнѣнно съ эмпирической стороны явленіями или фактами, суть вмѣстѣ съ тѣмъ *не только* явленія или факты, а нѣчто большее, именно обладаютъ собственною внутреннею сущностью, суть вещи въ себѣ (Dinge an sich) или *нумены;* въ этой своей умопостигаемой сущности они не могутъ быть подчинены внѣшней эмпирической необходимости и слѣдовательно обладаютъ свободой. Эта послѣдняя принадлежитъ такимъ образомъ всѣмъ существамъ безъ исключенія, ибо ничто изъ реально существующаго не можетъ быть лишено умопостигаемой сущности, такъ какъ въ противномъ случаѣ это было бы явленіе безъ являющагося, т. е. безсмыслица. Если такимъ образомъ съ первой точки зрѣнія *всѣ* существа одинаково подчинены естественной необходимости, а со второй всѣ они одинаково свободны, то слѣдовательно и съ эмпирической и съ умопостигаемой, и съ физической и съ метафизической стороны оказывается коренная однородность всѣхъ существъ въ указываемомъ отношеніи и нѣтъ между ними никакого раздѣленія, и слѣдовательно не можетъ быть и никакихъ основаній ни эмпирическихъ, ни умозрительныхъ противополагать безусловно разумныя существа неразумнымъ и ограничивать нравственную область одними первыми.

Итакъ, освобождая второе выраженіе формальнаго нравственнаго принципа отъ неопредѣленности и внутренняго противорѣчія, мы получимъ слѣдующее правило: *нравственная воля, какъ такая, должна имѣть своимъ подлиннымъ предметомъ всѣ существа не какъ средства только, но и какъ цѣли,* или въ формѣ императива: *дѣйствуй такимъ образомъ, чтобы всѣ существа составляли цѣль, а не средство только твоей дѣятельности.*

Въ этомъ видѣ вторая формула категорическаго императива очевидно совпадаетъ съ высшимъ принципомъ эмпирической этики, выставляемымъ Шопенгауэромъ, а именно: „никому не вреди и всѣмъ сколько можешь помогай“. Выраженіе категорическаго императива даетъ только формальную логическую опредѣленность этому принципу. Очевидно въ самомъ дѣлѣ, что, относясь къ другимъ существамъ какъ только къ средствамъ, я могу и вредить имъ, если это нужно для той цѣли, къ которой я ихъ употребляю какъ средства; признавая же другія существа какъ цѣли, я ни въ какомъ случаѣ не могу вредить имъ и всегда необходимо дѣйствую въ ихъ пользу. Слѣдовательно, правило никому не вредить и всѣмъ помогать есть только болѣе внѣшнее и эмпирическое выраженіе для правила смотрѣть на всѣ существа какъ на цѣли, а не средства.

Кромѣ общей формы и ближайшихъ предметовъ дѣйствія нравственная дѣятельность должна имѣть извѣстный общій результатъ, который и составляетъ ея идеальное содержаніе или послѣднюю окончательную цѣль. Если нравственный дѣятель есть каждый субъектъ, а всѣ другіе суть для него предметы дѣйствія какъ цѣли сами по себѣ, то общій результатъ нравственной дѣятельности всѣхъ субъектовъ будетъ ихъ органическое соединеніе въ царство цѣлей. Царство цѣлей есть такая идеальная система, гдѣ каждый членъ не есть только матеріалъ или средство, но самъ есть цѣль, и въ этомъ качествѣ опредѣляетъ собою дѣятельность всѣхъ другихъ, имѣя такимъ образомъ всеобщее законодательное значеніе. Отсюда ясно, что каждое отдѣльное существо составляетъ собственно предметъ или цѣль нравственной дѣятельности, не въ своей частности или отдѣльности (ибо въ этомъ случаѣ нравственная дѣятельность не имѣла бы необходимо ей принадлежащей формы всеобщности), а какъ необходимый членъ универсальнаго царства цѣлей.

Этимъ понятіемъ царства цѣлей опредѣляется третье и окончательное выраженіе категорическаго императива. Ясно, что всѣ три выраженія касаются только формы нравственной дѣятельности, а не содержанія ея. Первое выраженіе опредѣляетъ эту форму саму по себѣ въ ея отвлеченности; второе опредѣляетъ эту форму по отношенію къ предметамъ нравственнаго дѣйствія, и третье по отношенію къ общей и окончательной цѣли.

Два послѣднія выраженія суть необходимыя примѣненія перваго. Изъ нѣкоторыхъ замѣчаній Канта можно было бы вывести заключеніе, что онъ придаетъ исключительное значеніе одному первому выраженію категорическаго императива. Нравственное достоинство дѣйствія,

говоритъ онъ, относится исключительно къ формѣ дѣйствія, а никакъ не къ предметамъ его и не къ цѣли. Но самое то обстоятельство, что Кантъ не ограничился однимъ первымъ выраженіемъ категорическаго императива, относящимся исключительно къ формѣ самой по себѣ или отвлеченно взятой, а присоединилъ и два другія,—это обстоятельство показываетъ, что указанныя замѣчанія должно опять считать личными увлеченіями Канта, проистекавшими преимущественно отъ формальнаго характера его ума, и которыя онъ самъ устранилъ, уступая объективной необходимости самого дѣла.

Еслибы мы хотѣли предаться тому, что нѣмцы называютъ Consequenzmacherei, то могли бы опровергать формальный принципъ Кантовой морали на томъ основаніи, что если опредѣляющее значеніе имѣетъ только форма всеобщности и необходимости, совершенно независимо отъ какихъ бы то ни было предметовъ и цѣлей нравственной дѣятельности, и если присутствіе этой формы не можетъ опредѣляться никакими эмпирическими признаками, то нельзя было бы сказать, что нравственный принципъ вообще относится къ какимъ бы то ни было дѣйствіямъ или актамъ воли, такъ какъ нѣтъ дѣйствія и воли безъ предмета и цѣли.

Но всякое Consequenzmacherei есть безполезное и безплодное занятіе, и такъ какъ намъ вообще не можетъ быть никакого дѣла до личныхъ заблужденій Канта, то мы и будемъ держаться того тройственнаго выраженія раціоналистическаго принципа морали, которое даетъ и самъ Кантъ, какъ бы забывая свои неосторожныя выраженія.

Такъ какъ всякая дѣятельность по самому понятію своему необходимо имѣетъ извѣстный предметъ и извѣстную цѣль, то и для нравственной дѣятельности предметъ и цѣль не могутъ быть безразличны, а слѣдовательно и форма нравственности опредѣляется не только сама по себѣ, какъ отвлеченная, но и по отношенію къ предметамъ и цѣлямъ. Повинуясь своимъ естественнымъ склонностямъ, я могу дѣйствовать и хорошо, и дурно. Если я долженъ дѣйствовать хорошо,—а въ самомъ понятіи хорошаго или нравственно добраго дѣйствія заключается уже требованіе, что оно *должно* быть,—итакъ если я долженъ дѣйствовать хорошо, то это предполагаетъ возможность освободиться отъ естественной склонности, какъ такой. Освобожденіе отъ естественной склонности не есть отсутствіе этой склонности: быть свободнымъ отъ природы или отъ естества, naturfrei zu sein, не есть то же самое что быть лишеннымъ природы или естества, naturlos zu sein. Быть лишеннымъ естественныхъ склонностей, чего повидимому требуетъ формалистическій принципъ морали, въ его

исключительности, есть очевидная, a priori, невозможность. Можно быть лишеннымъ той или другой склонности, но быть лишеннымъ склонностей вообще значитъ не существовать. Итакъ вопросъ о свободѣ имѣетъ не тотъ смыслъ, какъ могу я быть безо всякихъ естественныхъ склонностей, а только тотъ смыслъ, какъ могу я, имѣя ихъ, быть отъ нихъ свободнымъ, другими словами: вопросъ о свободѣ сводится къ вопросу о присутствіи въ дѣйствующемъ существѣ такого начала дѣйствія, которое не опредѣляется естественными склонностями, хотя и не исключаетъ ихъ. Если предъявляется въ качествѣ высшаго моральнаго принципа требованіе дѣйствовать по безусловной обязанности или долгу, независимо отъ другихъ естественныхъ психологическихъ побужденій, то какое требованіе предполагаетъ для того, чтобъ имѣть какой-нибудь смыслъ, что я *могу* дѣствовать по безусловному долгу, т.-е. что я могу быть свободнымъ.

Такимъ образомъ, самая общая форма категорическаго императива уже предполагаетъ для своей возможности свободу. Точно также понятіе цѣли самой по себѣ и понятіе законодательныхъ существъ, составляющихъ царство цѣлей, сводится къ понятію автономіи или самозаконности, т. е. къ понятію свободы.

Итакъ, что жъ такое свобода? Каковы условія ея возможности и дѣйствительности?

IX. Различныя точки зрѣнія на свободу воли. Эмпирическое изслѣдованіе вопроса.

Кромѣ многихъ философскихъ точекъ зрѣнія на нашъ вопросъ существуютъ, къ сожалѣнію, и такія, которыя никакъ не могутъ быть допущены въ серьезномъ изслѣдованіи его. О нихъ не стоило бы упоминать, еслибъ онѣ встрѣчались только у популярныхъ писателей, незаботящихся о строгости философской мысли и о чистотѣ философскихъ задачъ; но такъ какъ такіе взгляды встрѣчаются и у философовъ или по крайней мѣрѣ у людей, выдающихъ себя за таковыхъ и имѣющихъ даже нѣкоторое имя въ этой области, то намъ необходимо прежде всего раздѣлаться съ этими незаконными точками зрѣнія.

Первую изъ нихъ можно назвать криминальною; она предрѣшаетъ заранѣе вопросъ, не вступая даже въ его философское изслѣдованіе, предрѣшаетъ на основаніи соображеній, неимѣющихъ ничего общаго съ философскими или вообще умственными интересами. Если свободы воли нѣтъ, говорятъ представители этой точки зрѣнія, то

нѣтъ и вмѣняемости; если человѣкъ дѣйствуетъ не по свободному выбору, а по безусловной необходимости, то онъ не можетъ быть виновенъ въ тѣхъ или другихъ своихъ дѣйствіяхъ, такъ какъ онъ не могъ не совершить этихъ дѣйствій. Но такое заключеніе, продолжаютъ они, въ высшей степени пагубно какъ для религіи, которая основывается на понятіи грѣха или вины, такъ и для государства, которое держится уголовнымъ законодательствомъ, такъ же предполагающимъ понятіе вины или вмѣняемости человѣческихъ дѣйствій. Если нѣтъ свободы воли, если слѣдовательно человѣкъ не виноватъ въ томъ, что онъ дѣлаетъ, то государство не имѣетъ де права наказывать преступника, а въ такомъ случаѣ весь государственный и общественный порядокъ подвергается де разрушенію. Такая криминально-полицейская точка зрѣнія развивается, напримѣръ, французскимъ философскимъ писателемъ и академикомъ (т. е. однимъ изъ сорока безсмертныхъ) Каро, въ его статьѣ *Le Déterminisme et la Liberté*.

Я упоминаю объ этой статьѣ, совершенно неважной самой по себѣ, потому, что въ ней съ особенною грубостью проводится указанная точка зрѣнія, безо всякаго прикрытія и безъ всякихъ философскихъ оговорокъ. Можно модумать, что она написана не философомъ и не членомъ Французской Академіи, а прокуроромъ, или даже палачемъ, вздумавшимъ защищать свою профессію: съ такою рѣшительностью настаиваетъ авторъ въ особенности на томъ, что если будетъ принято ученіе детерминизма, отвергающее свободу воли, то невозможна будетъ смертная казнь; какъ будто авторъ имѣетъ какой-нибудь особенный интересъ въ поддержаніи этого учрежденія.

Для всякаго, кто имѣетъ ясное понятіе о задачахъ философіи, нѣтъ никакой надобности опровергать подобную постановку вопроса; для тѣхъ же, кто имѣетъ объ этомъ предметѣ не вполнѣ ясное представленіе, можно замѣтить слѣдующее:

Во-первыхъ, что касается религіи и теологіи, то извѣстно, что очень многіе и притомъ наиболѣе замѣчательные представители теологіи, которые конечно не хуже Каро понимали сущность религіознаго интереса, прямо и рѣшительно отвергали ученіе о свободѣ воли, по крайней мѣрѣ въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно обыкновенно принимается, въ какомъ его принимаетъ между прочимъ и Каро; достаточно назвать блаженнаго Августина и Лютера. Этотъ послѣдній, какъ извѣстно, написалъ спеціальное сочиненіе: „De servo arbitrio“, въ которомъ съ теологической точки зрѣнія доказываетъ, что свобода воли есть ученіе, противорѣчащее основнымъ религіознымъ принципамъ, ученіе безбожное.

Что касается до государства и его уголовнаго законодательства, то это послѣднее, не только на самомъ дѣлѣ, но и по теоріямъ многихъ криминалистовъ, основывается вовсе не на понятіи виновности и наказанія какъ возмездія. Для государства наказаніе есть только чисто практическое средство къ устрашенію, и чрезъ то воспрепятствованію преступленій. Въ крайнихъ же случаяхъ, особенно въ случаѣ смертной казни, наказаніе имѣетъ смыслъ избавленія общества отъ вредныхъ членовъ; въ сущности съ государственной точки зрѣнія смертная казнь преступника есть то же, что разстрѣляніе бѣшеной собаки, причемъ никто не предполагалъ никогда, чтобы бѣшеная собака была виновна въ своемъ бѣшенствѣ.

Уголовное законодательство, какъ и государственный порядокъ вообще, имѣетъ совершенно другія основанія нежели философскіе аргументы; и съ другой стороны философія, оставаясь въ своей сферѣ, не только не обязана подкрѣплять тѣ или другія учрежденія, но не обязана даже знать о ихъ существованіи. Еслибы философія обязана была поддерживать такое, напримѣръ, учрежденіе какъ смертная казнь, то она могла бы очутиться въ странномъ положеніи, еслибы смертная казнь была уничтожена самимъ государствомъ и такимъ образомъ труды философіи и ея аргументы въ пользу смертной казни представились бы въ очень комичномъ видѣ. Такой же временный, преходящій характеръ можетъ имѣть вообще все современное уголовное законодательство и даже весь современный политическій и соціальный строй, а потому философія, долженствующая имѣть безусловныя, объективно-истинныя, слѣдовательно независимыя отъ какихъ бы то ни было историческихъ условій основанія, никакъ не можетъ, не теряя своего достоинства, вступать въ сферу условныхъ, измѣнчивыхъ и преходящихъ явленій исторической жизни.

Вторая нефилософская точка зрѣнія на вопросъ о свободѣ воли, которую можно назвать точкой зрѣнія наивнаго сознанія, состоитъ въ томъ, что свобода воли есть непосредствено достовѣрный фактъ—фактъ нашего внутренняго, непосредственнаго чувства или сознанія, и что поэтому она не нуждается въ подкрѣпленіи философскимъ изслѣдованіемъ, и что съ другой стороны никакое философское изслѣдованіе не можетъ ее опровергнуть. Свобода воли, говорятъ, есть фактъ, а не мнѣніе. Такое утвержденіе высказывалось даже такими людьми какъ извѣстный Кузенъ, и между тѣмъ оно очевидно показываетъ непониманіе самаго вопроса. Никто никогда не отвергалъ, что человѣкъ чувствуетъ себя свободнымъ въ своихъ дѣйствіяхъ, но задача философскаго изслѣдованія состоитъ именно въ томъ

чтобы, во-первыхъ, анализовать это непосредственное сознаніе или чувство свободы, опредѣлить, что̀ собственно въ немъ сознается, или что̀ имъ высказывается, и во-вторыхъ, узнать, имѣетъ-ли содержаніе этого сознанія какое-нибудь разумное оправданіе, такъ какъ изъ того, что мы чувствуемъ, или сознаемъ себя свободными, не слѣдуетъ еще, чтобы мы были дѣйствительно таковыми. Фактомъ должны мы признать не свободу воли, а только наше непосредственное чувство этой свободы; свобода же воли во всякомъ случаѣ есть только связанное съ этимъ фактомъ предположеніе. Совершенно справедливо извѣстное выраженіе Спинозы, что еслибы камень обладалъ сознаніемъ, то онъ предполагалъ бы, что свободно тяготѣетъ къ землѣ, а будучи брошенъ, свободно летитъ внизъ. Непосредственное чувство утверждаетъ много такихъ вещей, которыя оказываются, по общему признанію, ложными, такъ что мы имѣемъ право говорить объ обманахъ чувствъ и о объ иллюзіяхъ сознанія. Примѣры всѣмъ извѣстны, и нѣтъ надобности приводить ихъ. Чувство свободы какъ и всякое другое чувство само по себѣ не ложно и не можетъ быть таковымъ; но когда изъ этого чувства выводится то заключеніе, что мы дѣйствительно свободны, то это заключеніе можетъ оказаться такимъ же ложнымъ, какъ и любая изъ иллюзій, основанныхъ на невѣрномъ истолкованіи чувственныхъ показаній. Вообще говоря, еслибы непосредственное чувство, непосредственное сознаніе и основанный на немъ такъ-называемый здравый смыслъ были достаточны для рѣшенія вопросовъ, касающихся объективной истины существующаго, то тогда очевидно всякая философія была бы излишнею, не имѣла бы raison d'être. Мы можемъ пожалуй допустить такую точку зрѣнія, но въ такомъ случаѣ нужно ужь быть послѣдовательнымъ и отвергнуть всякую философію вообще, ограничиваясь исключительно непосредственнымъ чувствомъ и такъ-называемымъ здравымъ смысломъ. Ссылаясь на непосредственное чувство, не нужно философствовать, и философствуя не должно ссылаться на непосредственное чувство.

Итакъ, прежде всего мы должны посмотрѣть, что собственно содержится въ непосредственномъ сознаніи свободы? Я сознаю, что могу сдѣлать то или другое по своей волѣ, то-есть, если хочу. Эта возможность ограничивается условіями физической возможности вообще, т. е. я могу сдѣлать по своей волѣ только то, что лежитъ вообще въ моихъ силахъ и въ условіяхъ внѣшняго міра. Это ограниченіе подразумѣвается само собою, и затѣмъ остается несомнѣннымъ, что я могу дѣлать то, что хочу, что мои дѣйствія опредѣляются моею волей и въ этомъ смыслѣ свободны. Наше сознаніе говоритъ

правду, и въ этомъ смыслѣ никто никогда не отвергалъ его показаній, но вѣдь вопросъ не въ свободѣ нашихъ *дѣйствій*, а въ свободѣ нашей *воли*. Я сдѣлаю то, что хочу, но могу ли я въ каждомъ данномъ случаѣ хотѣть что-нибудь другое, нежели то, что я въ дѣйствительности хочу? Это ясное, совершенно очевидное различіе между вопросомъ о свободѣ дѣйствій или физической свободѣ, который не представляетъ никакихъ трудностей и очевидно вызываетъ утвердительный отвѣтъ, и совершенно другимъ вопросомъ о свободѣ самой воли или собственно моральной свободѣ,—это различіе несмотря на свою очевидность очень часто забывается.

Итакъ, можетъ ли быть свободна наша *воля?*

Прежде всего необходимо сдѣлать болѣе точное опредѣленіе понятія воли, или указать существенное различіе въ этомъ понятіи. Воля, понимая это слово въ широкомъ смыслѣ, представляетъ три вида или три степени. Во-первыхъ, мы имѣемъ чисто животное инстинктивное *хотѣніе*, свойственное одинаково всѣмъ живымъ существамъ и происходящее отъ необходимыхъ физическихъ условій ихъ организма, во-вторыхъ, *желаніе* свойственное существамъ, обладающимъ способностью представленія, и наконецъ, въ-третьихъ, собственно волю или *актъ рѣшенія* свойственный существамъ, обладающимъ способностью отвлеченнаго мышленія.

Что касается первой степени воли или хотѣнія, то совершенно очевидно, что оно не можетъ быть свободнымъ: если я хочу ѣсть или жить, то я не могу этого не хотѣть. Я могу не исполнить этого хотѣнія, но это ужъ другой вопросъ; самое хотѣніе очевидно безусловно необходимо, такъ-же необходимо, какъ тяготѣніе вещественнаго предмета къ землѣ.

Что касается второй степени воли или желанія, то оно не опредѣляется непосредственными условіями тѣлеснаго организма и имѣетъ болѣе духовный характеръ, такъ какъ относится собственно къ *представленію* предмета или дѣйствія, которые могутъ и не имѣть матеріальнаго бытія, хотя всегда имѣютъ индивидуальный конкретный характеръ. Если стремленіе или хотѣніе опредѣляется желаніями физическаго организма, то желаніе опредѣляется условіями организма психическаго и потому такъ-же мало можетъ быть свободно: если я желаю чего-нибудь, то я не могу сдѣлать, чтобъ я этого не желалъ. Я могу рѣшиться не исполнить этого желанія и даже ничего не дѣлать для его исполненія, на основаніи какихъ-нибудь болѣе сильныхъ, чѣмъ это желаніе, мотивовъ, т. е. въ сущности на основаніи другого болѣе сильнаго желанія (такъ какъ можно имѣть за-разъ

много желаній); но сдѣлать такъ, чтобъ я совсѣмъ не желалъ того, что я желаю, очевидно я не въ состояніи. Пока мой психическій организмъ остается такимъ, какимъ онъ есть и пока желательный для меня предметъ сохраняетъ тѣ свойства, которыя дѣлаютъ его для меня желательнымъ, я съ безусловною необходимостью буду и его желать, но, какъ сказано, я могу рѣшиться не исполнить этого желанія, т. е. не дѣйствовать согласно ему. Способность къ такому рѣшенію составляетъ третій видъ воли и слѣдовательно вопросъ о свободѣ воли относится собственно къ этому рѣшенію или къ выбору между различными желаніями и хотѣніями, и слѣдовательно свобода воли есть собственно свобода выбора.

Итакъ, спрашивается: когда я рѣшаюсь дѣйствовать такъ или иначе, это рѣшеніе или этотъ актъ моей воли опредѣляется ли чѣмъ-нибудь съ необходимостью, или же совершается самопроизвольно, т. е. опредѣляется исключительно самъ собою? Только въ этомъ смыслѣ вопросъ о свободѣ воли представляетъ значительныя трудности, и поэтому вызываетъ серьезное изслѣдованіе. Но очень часто свобода воли понимается въ смыслѣ свободы отъ желаній и хотѣній извѣстнаго рода, т. е. возможности рѣшенія дѣйствовать вопреки тѣмъ или другимъ желаніямъ и хотѣніямъ, чтò сводится къ подчиненію низшаго вида воли высшему. Я могу рѣшиться актомъ своей воли не приводить въ исполненіе того, что требуется данными моими желаніями и хотѣніями. Сами эти желанія и хотѣнія, какъ факты, не свободны, т. е., какъ мы сказали и какъ согласится всякій, мы не можемъ не хотѣть и не желать того, чего мы уже хотимъ и желаемъ; но столь же несомнѣнно, что мы можемъ вообще актомъ своей воли, т. е. проявленіемъ высшаго вида воли или рѣшенія, оставлять эти желанія или хотѣнія недѣйствительными или не переводить въ актъ всѣхъ потенцій нашего существа, причемъ основаніемъ для такого рѣшенія могутъ служить мотивы идеальнаго характера, не дѣйствующіе и не могущіе дѣйствовать непосредственно, по своей несоизмѣримости, на животное хотѣніе и на желаніе, но дѣйствующіе на высшій видъ воли, или на практическое рѣшеніе. Такимъ образомъ эта свобода сводится къ возможности подчинять свою низшую природу высшей, или свою чувственность разуму. Это и есть собственно то, что древніе философы, а также философствующіе отцы церкви называютъ разумною свободой. Такая разумная свобода есть несомнѣнный фактъ, и никто не станетъ серьезно ее отрицать; но коренной вопросъ, какъ сказано, не въ томъ, можетъ ли вообще наша высшая воля или рѣшеніе нашего практическаго разума подчинять себѣ наши

низшія желанія и хотѣнія, а въ томъ, свободна ли эта воля, т. е. руководится ли она какими-нибудь необходимыми побужденіями при выборѣ между тѣмъ или другимъ желаніемъ и хотѣніемъ? Фактъ выбора несомнѣненъ и въ немъ состоитъ власть разума надъ чувственностью,—но самая эта власть не подчиняется ли какой-нибудь высшей необходимой и неизбѣжной для нея силѣ? Понятіе свободы прямо противоположно понятію необходимости и слѣдовательно одно можетъ опредѣляться при посредствѣ другого [1]). Въ чемъ же состоитъ необходимость? Необходимость есть то, что не можетъ не случиться. Но это есть только словесное опредѣленіе; реальное же опредѣленіе будетъ такое: необходимо то, что имѣетъ достаточное основаніе или что опредѣляется достаточною причиной. Очевидно, въ самомъ дѣлѣ, что если есть достаточное основаніе для того, чтобы что-нибудь произошло, оно неизбѣжно произойдетъ, такъ какъ въ противномъ случаѣ основаніе было бы недостаточно. Такимъ образомъ понятіе необходимости сводится къ понятію причинности; причинность же есть всеобщій законъ въ мірѣ явленій. Но въ различныхъ сферахъ этого міра законъ этотъ принимаетъ различныя формы, обманывая глаза поверхностнаго наблюдателя, который, не видя причинности въ одной формѣ, болѣе простой или по чему-нибудь болѣе для него привычной, думаетъ, что въ данномъ случаѣ совсѣмъ нѣтъ никакой причинности, тогда какъ, при болѣе глубокомъ изслѣдованіи, эта причинность оказывается, но только въ другой, болѣе сложной формѣ.

Въ мірѣ неорганическомъ причинность дѣйствуетъ механически; здѣсь она всего очевиднѣе, ибо здѣсь есть полное количественное и качественное соотвѣтствіе между дѣйствіемъ и причиной. Механическая причина, т. е. извѣстное вещественное движеніе, производитъ здѣсь такое же механическое дѣйствіе, то-есть другое такое же вещественное движеніе, причемъ энергія сообщаемаго движенія равняется энергіи, утрачиваемой тѣломъ, это движеніе сообщающимъ.

Новѣйшіе физики доказали, что и во всѣхъ физическихъ и химическихъ явленіяхъ неорганическаго міра имѣетъ полное примѣненіе законъ эквивалентности силъ: переходъ механическаго движенія въ теплоту напримѣръ, есть точно также переходъ или точнѣе эквивалентное преобразованіе одной формы движенія въ другую.

Въ мірѣ растительномъ причинность является въ другой формѣ.

---

[1]) Не имѣя ни возможности, ни надобности долго останавливаться на эмпирическомъ изслѣдованіи вопроса о волѣ, я ссылаюсь въ послѣдующемъ на Шопенгауэра въ его *Über die Freiheit des menschlichen Willens* (въ *Die beiden Grundprobleme der Ethik*) а также *Über den Willen in der Natur*.

Здѣсь нѣтъ уже такой ясной соразмѣрности и однородности между причиной и дѣйствіемъ. Въ числѣ возбуждающихъ причинъ растительной жизни дѣйствуетъ, напримѣръ, солнечный свѣтъ и теплота; извѣстное количество теплоты необходимо для процессовъ растительной жизни, но очень незначительное увеличеніе нормальнаго количества теплоты можетъ произвести совершенное уничтоженіе или прекращеніе жизни въ данномъ растеніи. Такимъ образомъ, незначительная количественно причина производитъ повидимому несоотвѣтственно сильное дѣйствіе.

Еще болѣе сложную форму принимаетъ причинность въ мірѣ животномъ. Здѣсь она является въ видѣ такъ-называемой мотиваціи. Животное дѣйствуетъ не только по физіологическимъ возбужденіямъ, общимъ у него съ растеніемъ, но также и по мотивамъ или побужденіямъ.

Различіе побужденія и возбужденія состоитъ въ томъ, что послѣднее предполагаетъ матеріальное присутствіе возбуждающей причины: для того, чтобы солнце возбуждающимъ образомъ дѣйствовало на растительную жизнь, необходимо матеріальное присутствіе солнечныхъ лучей. Мотивъ же или побужденіе предполагаетъ только идеальное присутствіе причины, то-есть предполагаетъ лишь представленіе причины; животное можетъ дѣйствовать на основаніи извѣстныхъ представленій. Здѣсь мы видимъ уже совершенно качественную разнородность между причиной и дѣйствіемъ, такъ какъ первая имѣетъ только идеальный характеръ, есть представленіе въ умѣ; производимыя же ею дѣйствія, какъ напримѣръ тѣлесныя движенія, имѣютъ характеръ реальный. Но тѣ представленія, которыя служатъ мотивами для животной дѣятельности, должны еще имѣть конкретный, интуитивный и чувственный характеръ; это суть представленія извѣстныхъ единичныхъ вещей.

У человѣка, дѣйствія котораго опредѣляются также мотиваціей, мотивами могутъ служить общія отвлеченныя понятія и идеи. Человѣкъ можетъ дѣйствовать по принципамъ; соотвѣтственно этому у него является особый видъ воли, котораго нельзя найти у животныхъ и растеній.

Растенію мы въ правѣ приписать первую степень воли, то-есть естественное влеченіе или хотѣніе, дѣйствующее по возбужденіямъ. Животному мы должны приписать кромѣ этого еще и вторую степень воли, именно желаніе, дѣйствующее по конкретнымъ или частнымъ представленіямъ какъ побужденіямъ или мотивамъ; у человѣка же, кромѣ этихъ двухъ степеней воли и соотвѣтствующей имъ степени

причинности, мы находимъ еще третью—собственно волю, или способность рѣшенія, дѣйствующую по идеямъ и принципамъ [1]).

То различіе, которое является между тремя видами причинности, касается только формы или проявленія, а никакъ не самой сущности, т. е. не касается безусловной необходимости дѣйствія, разъ дана достаточная причина, какого бы рода ни была эта причина и въ какомъ бы отношеніи къ дѣйствію она ни находилась. Изъ того, что побужденія, по которымъ дѣйствуютъ животныя, различаются отъ механическихъ причинъ, по которымъ движутся неорганическія тѣла, не слѣдуетъ, чтобы въ первомъ случаѣ эти побужденія не были такими же причинами, какъ и во второмъ, т. е. чтобъ они не опредѣляли съ такою же необходимостью происходящаго изъ нихъ дѣйствія.

Различіе въ причинности соотвѣтствуетъ характеристическимъ различіямъ существъ, но очевидно не можетъ превратить причинность въ произволъ или свободу въ тѣсномъ смыслѣ этого слова. Если человѣкъ, въ такихъ случаяхъ, когда онъ дѣйствуетъ какъ человѣкъ, *опредѣляется* извѣстными принципами или идеями какъ мотивами его дѣйствія, то эти принципы и идеи составляютъ такую же необходимую причину его дѣйствія, какъ механическій ударъ для вещественнаго тѣла.

Въ данную минуту человѣкъ можетъ имѣть много различныхъ желаній; ему предстоитъ выборъ между ними. Этотъ выборъ свободенъ поскольку онъ опредѣляется не фактомъ желанія, а извѣстнымъ принципомъ или идеей, т. е. поскольку между многими желаніями человѣкъ исполняетъ то, которое соотвѣтствуетъ принятому имъ принципу или практической идеѣ. Но этотъ выборъ не свободенъ, если подъ свободой разумѣть отсутствіе всякаго мотива какъ причины, или способность рѣшиться на какое-нибудь дѣйствіе безо всякаго достаточнаго основанія какого бы ни было рода. Очень часто *свободу выбора* смѣшиваютъ *съ неопредѣленностью выбора*, то-есть пока человѣкъ еще не рѣшился, пока его рѣшеніе не опредѣлилось, онъ представляется какъ будто свободнымъ, то-есть сохраняющимъ общую возможность каждаго изъ выборовъ. Но въ этой неопредѣленности положенія нѣтъ еще рѣшенія или воли, а есть только борьба желаній, рѣшится же эта борьба на основаніи какого-нибудь достаточнаго мотива. Что эта неопредѣленность выбора, или общая

---

[1]) Я не утверждаю, чтобъ это разграниченіе было безусловно. И въ этомъ случаѣ, какъ во всѣхъ другихъ, безусловной границы въ дѣйствительности положить невозможно; несомнѣнно только, что указанное различіе характеристично для трехъ отдѣловъ живыхъ существъ.

возможность различныхъ дѣйствій или рѣшеній—до тѣхъ поръ пока ни одно изъ рѣшеній не принято въ дѣйствительности,—что эта неопредѣленность не есть свобода, можно видѣть уже изъ того, что такая неопредѣленность одинаково принадлежитъ всѣмъ явленіямъ до тѣхъ поръ, пока они разсматриваются только въ возможности или какъ потенціальныя.

Приведемъ примѣръ, на которомъ останавливается Шопенгауэръ [1]):

„Представимъ себѣ человѣка, который, стоя на улицѣ, говоритъ себѣ: теперь шесть часовъ вечера, дневная работа окончена, я могу также взойти на башню, чтобы посмотрѣть на заходъ солнца, я могу также пойти въ театръ, могу посѣтить того или другого друга, могу даже, если захочу, выбѣжать изъ города и отправиться странствовать по бѣлу свѣту и никогда не возвращаться,—все это въ моей власти, я имѣю полную свободу для этого, но ничего такого я не сдѣлаю, а пойду также совершенно свободно домой къ моей женѣ“.

„Это совершенно то же, какъ еслибы, напримѣръ, вода сказала: Я могу вздымать высокія волны (да, именно въ морѣ, при бурѣ); я могу течь широкимъ потокомъ (именно въ руслѣ рѣки); я могу падать съ пѣной и брызгами (именно въ водопадѣ); я могу свободно подниматься тонкими лучами въ воздухъ (въ фонтанѣ); я могу, наконецъ, вскипать и испаряться (именно при 80° теплоты),—но ничего подобнаго я не сдѣлаю, а останусь свободною, спокойною и свѣтлою въ зеркальномъ прудѣ“. Какъ вода можетъ все это сдѣлать, когда явятся опредѣляющія причины и условія къ тому или другому, точно также и тотъ человѣкъ можетъ сдѣлать любое изъ того, о чемъ мечтаетъ не иначе какъ при такомъ условіи. До тѣхъ поръ, пока не явится необходимая причина, для него это невозможно; когда же такая причина явится, то для него это необходимо, также какъ для воды, когда она поставлена въ извѣстныя соотвѣтствующія условія. Его заблужденіе и вообще та иллюзія, которая происходитъ здѣсь изъ ложно истолкованнаго сознанія, эта иллюзія, что онъ можетъ одинаково все это сдѣлать, основывается, при точномъ разсмотрѣніи, на томъ, что для его фантазіи въ данный моментъ возможно присутствіе только одного образа, который въ этотъ моментъ исключаетъ все другое. Когда онъ представляетъ себѣ мотивы для одного изъ предположенныхъ, какъ возможныя, дѣйствій, то онъ сейчасъ же чувствуетъ дѣйствіе этого мотива на его волю, которая этимъ моти-

[1]) См. Schopenhauer, *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, zweite Auflage, 1860. стр. 42—44.

вомъ побуждается; это называется на искусственномъ языкѣ velleitas. Но онъ думаетъ, что онъ можетъ превратить эту velleitas въ рѣшительную волю, то-есть исполнить предполагаемое дѣйствіе, и это есть иллюзія, ибо сейчасъ же является рефлексія, которая приводитъ ему на память другіе, влекущіе въ противную сторону мотивы, причемъ онъ долженъ видѣть, что то первое желаніе не можетъ стать дѣломъ. При такомъ послѣдовательномъ представленіи различныхъ, другъ друга исключающихъ мотивовъ, при постоянномъ сопровожденіи внутренняго голоса: „я могу сдѣлать то, что хочу", воля, какъ флюгеръ при непостоянномъ вѣтрѣ, поворачивается къ каждому мотиву, который вызываетъ предъ ней воображеніе, и при каждомъ изъ нихъ человѣкъ думаетъ, что онъ можетъ рѣшительно хотѣть сообразно этому мотиву или установить флюгеръ на этомъ пунктѣ, что̀ есть иллюзія, потому, что его „я могу это хотѣть" на самомъ дѣлѣ только гипотетично и предполагаетъ условіе „еслибъ я болѣе того не хотѣлъ — другого", чѣмъ въ дѣйствительности упраздняется возможность того хотѣнія какъ рѣшительнаго или окончательнаго акта воли.

Возвратимся теперь къ тому человѣку, который въ шесть часовъ стоитъ и разсуждаетъ, и предположимъ, онъ замѣтилъ, что я стою за нимъ, философствуя о немъ и отрицаю его свободу относительно тѣхъ возможныхъ для него дѣйствій; тутъ легко могло бы случиться, что онъ, для того, чтобы меня опровергнуть, совершилъ бы одно изъ нихъ; но въ такомъ случаѣ именно мое отрицаніе и дѣйствіе его на духъ противорѣчія въ этомъ человѣкѣ служило бы принудительнымъ мотивомъ для него совершить это дѣйствіе. Однако же этотъ мотивъ могъ бы подвинуть его къ совершенію только того или другого изъ болѣе легкихъ между всѣми возможными дѣйствіями, напримѣръ онъ могъ бы побудить его, вмѣсто того, чтобъ идти домой, пойти въ театръ, но онъ не могъ бы побудить его къ послѣднему изъ названныхъ дѣйствій, именно къ тому, чтобы выбѣжать изъ города и пойти странствовать по свѣту—для этого такой мотивъ былъ бы слишкомъ слабымъ.

Точно также обманчиво думаютъ многіе, держа въ рукахъ заряженный пистолетъ, что они свободно могутъ сейчасъ же застрѣлиться; для этого конечно то механическое средство, которое находится у нихъ въ рукахъ, есть самое ничтожное условіе; главное же условіе есть чрезвычайно рѣдкій мотивъ, который имѣетъ огромную силу, достаточную для того, чтобы побороть охоту къ жизни или вѣрнѣе страхъ предъ смертью. Когда такой мотивъ явится, тогда только можетъ этотъ человѣкъ дѣйствительно застрѣлиться, развѣ только еще

болѣе сильный, противоположный мотивъ (если таковой вообще возможенъ) воспрепятствуетъ этому дѣйствію.

Я могу дѣлать, что хочу; я могу, если хочу, отдать все свое имущество бѣднымъ и самъ сдѣлаться нищимъ—*если хочу*, но *я не могу этого хотѣть*, если противоположные мотивы имѣютъ слишкомъ много силы надо мною для того, чтобъ я могъ это хотѣть. Еслибъ я имѣлъ другой характеръ, чѣмъ тотъ, который имѣю, еслибъ я былъ святымъ, тогда бы я могъ этого хотѣть, но тогда бы я *и не могъ этого не хотѣть*, тогда я съ необходимостью бы этого хотѣлъ и съ необходимостью бы это дѣлалъ. Все это совершенно совмѣстно съ тѣмъ голосомъ самосознанія, который говоритъ: „Я могу дѣлать, что хочу", и въ которомъ даже въ наше время нѣкоторые слабоумные quasi-философы думали видѣть свободу воли и доказывали ее такимъ образомъ какъ данный фактъ сознанія.

Въ приведенномъ примѣрѣ рѣшеніе воли опредѣляетъ выборъ между многими *однородными* мотивами или однородными желаніями. Выборъ рѣшается согласно болѣе сильному желанію или предмету, вызывающему такое болѣе сильное желаніе; свободы тутъ очевидно нѣтъ никакой—для нея нѣтъ мѣста. Но несомнѣнно бываютъ и такіе случаи, когда воля рѣшаетъ не въ пользу одного изъ однородныхъ, низшихъ желаній или хотѣній, а вопреки всѣмъ этимъ желаніямъ или хотѣніямъ—рѣшаетъ въ пользу извѣстнаго общаго отвлеченнаго принципа или идеи. Это есть собственно проявленіе третьей, высшей степени воли. Но и здѣсь опредѣляющій рѣшеніе принципъ или идея служитъ мотивомъ, дѣлающимъ рѣшеніе и вытекающее изъ этого рѣшенія дѣйствіе *безусловно необходимыми* въ данныхъ обстоятельствахъ и для даннаго дѣйствующаго лица.

Иногда видятъ свободу въ томъ, что никакіе внѣшніе мотивы сами по себѣ не могутъ имѣть силы надъ рѣшеніемъ разумнаго существа. Такъ невозможно указать ни на какой внѣшній мотивъ, который былъ бы достаточно силенъ, чтобы принудить данное лицо къ безнравственному или противорѣчащему его убѣжденіямъ дѣйствію. Но это вѣдь зависитъ отъ того, что это лицо, по своему личному характеру, допускаетъ надъ собою такую силу нравственнаго принципа или убѣжденія, которая всегда можетъ противостать какой бы то ни было силѣ внѣшнихъ мотивовъ; такимъ образомъ, этотъ нравственный принципъ или нравственная идея служитъ для этого лица всегда болѣе сильнымъ мотивомъ къ дѣйствію, нежели какіе-нибудь другіе.

Вообще говоря, никакой мотивъ и никакая причина сами по себѣ недостаточны для произведенія какого бы то ни было дѣйствія. Я го-

ворю не только мотивъ, но и причина, потому что это относится не къ одному міру одушевленныхъ и разумныхъ существъ, но и ко всему существующему. Въ самомъ дѣлѣ, механическій ударъ приводитъ тѣло въ движеніе, но этотъ ударъ былъ бы недостаточенъ самъ по себѣ для этого дѣйствія, онъ не могъ бы привести тѣло въ движеніе, еслибъ это тѣло уже не обладало помимо того извѣстными свойствами, присущими матеріальнымъ вещамъ, вслѣдствіе которыхъ оно вообще можетъ двигаться. Такимъ образомъ внѣшній ударъ или толчекъ служитъ только нѣкоторымъ *поводомъ* для того, чтобы внутреннее свойство этого предмета пришло въ дѣйствіе. Точно также вліяніе солнечнаго свѣта и теплоты на растеніе не могло бы производить въ этомъ послѣднемъ растительные процессы, еслибы въ немъ не было извѣстныхъ внутреннихъ свойствъ какъ элементовъ и силъ жизни, дѣлающихъ его способнымъ къ такимъ процессамъ, и эти послѣдніе слѣдовательно только *возбуждаются* внѣшнимъ вліяніемъ солнца. Растительное дѣйствіе солнца зависитъ отъ той вещи или того существа, которое воспринимаетъ это дѣйствіе, вслѣдствіе чего, то же самое солнце, тѣмъ же свѣтомъ и теплотой дѣйствуя на предметъ неорганическій, не можетъ произвести въ немъ растительнаго процесса, вслѣдствіе внутренней невозможности или неспособности этого предмета къ такимъ процессамъ. Точно также еслибы животное не имѣло ума, способнаго къ представленію и составляющаго особую среду между существомъ животнаго и внѣшними вліяніями, то эти внѣшнія вліянія и не могли бы служить мотивами для дѣйствія животнаго. Такимъ образомъ всякое дѣйствіе и въ неразумной природѣ обусловливается не однѣми извнѣ дѣйствующими причинами, но необходимо вмѣстѣ съ тѣмъ и воспринимающимъ дѣйствіе предметомъ. Слѣдовательно для того, чтобы произошло какое бы то ни было дѣйствіе, необходимо совмѣстное участіе двухъ факторовъ: внѣшней причины, служащей поводомъ или побужденіемъ къ дѣйствію, и особеннаго свойства или характера того существа, которое воспринимаетъ это дѣйствіе внѣшней причины. Другими словами, внѣшняя причина можетъ производить опредѣленное дѣйствіе только согласно особенному характеру или характеристическому свойству дѣйствующаго существа, и если это обстоятельство не дѣлаетъ неразумныхъ существъ природы свободными (такъ какъ ихъ характеристическія свойства, обусловливающія дѣйствіе причинъ на нихъ, также несвободны, какъ и сами эти причины), то точно также и относительно человѣка то обстоятельство, что дѣйствіе на него мотивовъ обусловливается его особеннымъ характеромъ, не дѣлаетъ еще его свободнымъ. Различіе между

человѣкомъ и низшими существами въ этомъ отношенiи состоитъ лишь въ томъ, что эти послѣднiя имѣютъ болѣе *родовой* характеръ, тогда какъ у человѣка характеръ различается у каждаго отдѣльнаго лица (хотя и это различiе не безусловно, ибо у высшихъ животныхъ мы несомнѣнно замѣчаемъ проявленiе уже индивидуальнаго характера). Но какъ бы то ни было, въ каждомъ человѣческомъ лицѣ свойство его дѣйствiй и всей его дѣятельности опредѣляется съ безусловною необходимостью совмѣстнымъ дѣйствiемъ двухъ необходимыхъ факторовъ: мотивовъ съ одной стороны и индивидуальнаго характера съ другой.

По общему сознанiю, если намъ извѣстенъ индивидуальный характеръ даннаго человѣка и извѣстны мотивы, дѣйствующiе на него въ данномъ случаѣ, то мы съ безусловною увѣренностью можемъ сказать, какъ онъ будетъ въ этомъ случаѣ дѣйствовать, и еслибы мы ошиблись, то эта ошибка зависѣла бы только отъ неполнаго знанiя, которое мы имѣемъ объ этомъ характерѣ. Даже самое понятiе характера сводится къ представленiю о постоянствѣ извѣстнаго образа дѣйствiй при данныхъ мотивахъ. Замѣчая, какъ человѣкъ дѣйствуетъ при тѣхъ или другихъ обстоятельствахъ, мы составляемъ себѣ представленiе о его эмпирическомъ характерѣ.

Еслибы въ каждомъ данномъ случаѣ извѣстный человѣкъ могъ свободно дѣйствовать, такъ или иначе, въ дурную или хорошую сторону, въ совершенной независимости отъ своего прдеполагаемаго характера, то въ такомъ случаѣ ни въ жизни, ни въ поэзiи мы не могли бы имѣть никакихъ опредѣленныхъ и постоянныхъ индивидуальныхъ характеровъ. Тогда ни въ жизни, ни въ поэзiи не было бы никакой внутренней связи и необходимости, не могло бы быть никакой драмы, такъ какъ всякая драма и въ жизни, и въ поэзiи основана или на столкновенiи различныхъ опредѣленныхъ характеровъ, дѣйствующихъ каждый съ безусловною внутреннею необходимостью, или же на столкновенiи такого характера съ силой внѣшнихъ вещей.

Человѣкъ дѣйствуетъ, какъ хочетъ, но хочетъ онъ согласно тому. каковъ онъ есть, т. е. каковъ его особенный характеръ.

Если подъ свободой разумѣть способность человѣка вообще подчинять низшiя свои стремленiя и желанiя высшимъ, внѣшнiе мотивы подчинять внутреннему мотиву нравственнаго принципа или идеи, то такую свободу человѣкъ *вообще* несомнѣнно имѣетъ; но въ дѣйствительности, т. е. когда дѣло идетъ не о человѣкѣ вообще, а о данномъ конкретномъ, индивидуальномъ лицѣ, спрашивается: имѣетъ ли оно способность всегда изъ безусловной свободы осуществить въ себѣ эту

общую возможность человѣка какъ разумнаго существа, то-есть всегда ли и всякій ли человѣкъ можетъ дѣйствовать по нравственному принципу, вопреки естественнымъ стремленіямъ и желаніямъ? Несомнѣнно, опытъ даетъ намъ отрицательный отвѣтъ. Мы видимъ, что способность дѣйствовать по нравственному принципу зависитъ не отъ доброй воли каждаго лица, а отъ необходимаго характера того или другого. Эта способность дѣйствовать по нравственному принципу сама составляетъ одинъ изъ главныхъ характеровъ или типовъ человѣчества, который принадлежитъ далеко не всѣмъ людямъ. Что нѣкоторые люди всегда дѣйствуютъ по нравственному принципу, вопреки низшимъ мотивамъ, очевидно еще не доказываетъ свободы, ибо эти нѣкоторые дѣйствуютъ такъ сообразно своему личному характеру, который для нихъ есть необходимость, такъ что они и не могутъ иначе дѣйствовать. Святой человѣкъ не можетъ дѣйствовать безнравственно. Свобода была бы доказана эмпирически, еслибы *всѣ* лица безъ исключенія могли бы *всегда*, при всѣхъ условіяхъ и обстоятельствахъ, дѣйствовать согласно нравственному принципу. Еслибы *всѣ* лица имѣли эту способность, то она не зависѣла бы отъ личнаго характера, который безконечно разнообразенъ, и въ такомъ случаѣ дѣйствіе не опредѣлялось бы ни мотивами, какъ такими, ни воспринимающимъ мотивы характеромъ и слѣдовательно было бы свободнымъ. Другими словами, нравственная воля или практическій разумъ былъ бы одинъ достаточенъ для произведенія нравственнаго дѣйствія: тогда автономія человѣка, какъ разумнаго существа, была бы несомнѣнною дѣйствительностью. Но въ настоящемъ опытѣ мы этого не находимъ, не находимъ слѣдовательно въ опытѣ свободы. Въ опытѣ, въ эмпирической дѣйствительности, дѣйствія всегда опредѣляются совмѣстнымъ присутствіемъ мотива и характера какъ достаточныхъ основаній и слѣдовательно подлежатъ закону необходимости [1]).

---

[1]) Противъ этого закона необходимости было бы смѣшно приводить какъ instantia contrarii такія дѣйствія, которыя не имѣютъ повидимому ничего общаго ни съ какимъ бы то ни было мотивомъ, ни съ характеромъ. Такое дѣйствіе называется машинальнымъ: когда я хожу по комнатѣ, я могу, дойдя до конца, безразлично повернуть направо или налѣво; было бы смѣшно утверждать, что такъ какъ я не имѣю никакого мотива для предпочтенія одного поворота предъ другимъ, то я совершаю этотъ поворотъ по свободной волѣ. Дѣло въ томъ, что свободы воли очевидно не можетъ быть тамъ, гдѣ нѣтъ никакой воли. То или другое движеніе мое въ данномъ случаѣ совершается помимо моей воли и моего сознанія, слѣдовательно оно опредѣляется только тѣми или другими физіологическими условіями въ моихъ движущихъ органахъ. Это суть только внѣшнія механическія движенія, а не *дѣйствія*, ибо всякое дѣйствіе предполагаетъ волю и сознаніе, которыхъ тутъ нѣтъ. Точно также, какъ уже было замѣчено, ничего не говорятъ въ пользу свободы воли тѣ случаи, когда я, желая до-

Итакъ въ опытѣ мы не находимъ свободы и не можемъ найти, такъ какъ въ опытѣ мы имѣемъ только факты или явленія, свобода же воли по самому понятію своему можетъ быть не фактомъ, а только основаніемъ факта. Но есть ли этотъ отвѣтъ окончательный? Еслибы вопросъ о свободѣ воли имѣлъ чисто эмпирическій характеръ, еслибы разрѣшить его мы могли только на основаніи эмпирическаго изслѣдованія наличныхъ явленій, тогда полученный нами изъ этого изслѣдованія отрицательный отвѣтъ, имѣлъ бы безусловно рѣшающее значеніе. Но по существу дѣла ясно, что рѣшеніе этого вопроса совсѣмъ не принадлежитъ къ области опыта, напротивъ само эмпирическое изслѣдованіе, начинаясь отъ внѣшнихъ явленій, идетъ постепенно глубже во внутреннія условія природы вещей, и доводитъ насъ до того даннаго, которое составляетъ границу эмпиріи, но не границу нашего вопроса. Съ этого даннаго вопросъ получаетъ новую форму, переносится на новую болѣе глубокую почву. Въ самомъ дѣлѣ, если наши дѣйствія опредѣляются собственно нашимъ эмпирическимъ характеромъ,—ибо другой факторъ, т. е. мотивы, сами получаютъ опредѣляющее или дѣйствующее значеніе лишь соотвѣтственно характеру, на который они дѣйствуютъ или не дѣйствуютъ, то спрашивается: чѣмъ опредѣляется и вообще опредѣляется ли чѣмъ-нибудь самъ эмпирическій характеръ? Такъ какъ этотъ характеръ есть крайнее данное опыта, такъ какъ, оставаясь въ предѣлахъ этого послѣдняго, мы не можемъ идти дальше тѣхъ проявляющихся свойствъ, которыя составляютъ эмпирическій характеръ, то этотъ новый вопросъ можетъ быть разрѣшенъ только умозрительнымъ путемъ.

X. Ученіе о различіи эмпирическаго и умопостижимаго характера и о совмѣстимости феноменальной необходимости съ трансцендентальною свободой.

Въ опытѣ мы имѣемъ только дѣйствительныя явленія. Наши дѣйствія и самая наша воля, съ эмпирической точки зрѣнія, суть только явленія, и въ этомъ смыслѣ они подлежатъ безусловной власти

казать ее, дѣлаю то или другое движеніе, само по себѣ для меня безразличное. Здѣсь, хотя само это движеніе и безразлично, т. е. не имѣетъ опредѣленнаго мотива, но таковымъ мотивомъ является мое желаніе сдѣлать какое бы то ни было, безразлично, движеніе; а почему я при этомъ желаніи дѣлаю то, а не другое движеніе, такъ напримѣръ поднимаю правую, а не лѣвую руку, это ужъ зависитъ отъ условій, которыхъ я не знаю, т. е. которыя лежатъ за предѣломъ моего сознанія и слѣдовательно принадлежатъ къ области физіологическихъ явленій.

закона причинности или достаточнаго основанія, т. е. они безусловно необходимы. Законъ причинности и слѣдовательно необходимость есть общій, неизбѣжный законъ явленій, какъ явленій, но уже для здраваго смысла ясно различіе между явленіями и существующимъ само по себѣ. Всякое явленіе есть представленіе, и предполагаетъ дѣйствіе являющагося на другое, въ которомъ оно вызываетъ это представленіе или для котораго оно становится явленіемъ. Ясно при этомъ, что и являющееся, и то, для котораго оно является, существуютъ помимо этого сами по себѣ, и что слѣдовательно ихъ существованіе не исчерпывается ихъ являемостью. Но такъ какъ опытное знаніе о чемъ-нибудь возможно лишь поскольку это что-нибудь заявило свое существованіе или проявилось, т. е. стало явленіемъ, то опытнымъ или эмпирическимъ образомъ мы можемъ познавать исключительно только явленія, и слѣдовательно всѣ законы, которые мы знаемъ изъ опыта, суть только общіе законы явленій.

Если человѣкъ, какъ и все другое, будучи явленіемъ, въ то же время есть и сущее въ себѣ, то его существованіе должно опредѣляться двоякаго рода законами, и если какъ явленіе въ опытѣ существованіе его и дѣйствія подчинены безусловною необходимостью законамъ причинности, какъ законамъ явленій, то изъ этого еще ничего не слѣдуетъ по отношенію къ нему, какъ въ себѣ сущему.

Въ отношеніи всего существующаго можно мыслить лишь два закона или двѣ причинности: причинность *природы* и причинность *свободы*. Первая есть соединеніе извѣстнаго состоянія съ предшествующимъ въ чувственномъ мірѣ, по которому послѣдующее состояніе необходимо слѣдуетъ за предыдущимъ, согласно извѣстному постоянному правилу.

Такъ какъ причинность явленій основывается на условіи времени, и прежнее состояніе, еслибъ оно существовало всегда, не могло бы произвести дѣйствія начинающагося во времени, то причина дѣйствія всего совершающагося или происходящаго во времени также *произошла* и, согласно разсудочному закону, нуждается сама въ причинѣ [1]).

Подъ свободой, напротивъ, разумѣется способность начинать само собою извѣстное состояніе, котораго причинность такимъ образомъ не стоитъ по естественному закону опять подъ другою причиной, опредѣляющею ее во времени. Свобода въ этомъ смыслѣ есть чисто трансцендентальная идея, которая, во-первыхъ, не содержитъ

---

[1]) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Kirchmann's Ausgabe, Berlin, 1868, стр. 435.

въ себѣ ничего взятаго изъ опыта, и во-вторыхъ, самый предметъ ея не можетъ быть данъ опредѣленно ни въ какомъ опытѣ, такъ какъ это есть всеобщій законъ самой возможности какого бы то ни было опыта, чтобы все совершающееся имѣло необходимо причину, а слѣдовательно и дѣйствующая сила самой причины, какъ нѣчто совершившееся или происшедшее, опять должна имѣть свою причину, посредствомъ чего вся область опыта, какъ бы далеко онъ ни простирался, превращается въ совокупность одной природы. Но такъ какъ отсюда не можетъ получиться никакой абсолютной цѣлости условій въ причинномъ отношеніи, такъ какъ является нескончаемый или никогда не замыкающійся рядъ опредѣляющихъ одна другую причинъ, то разумъ необходимо приходитъ къ идеѣ самопроизвольности или способности къ самодѣятельности, то-есть дѣйствію безъ предшествующей причины. Замѣчательно, что на этой трансцендентальной идеѣ свободы основывается ея практическое понятіе, и присутствіе этой трансцендентальной идеи въ практическомъ вопросѣ обусловливаетъ всѣ тѣ трудности, которыя всегда его окружали [1]). Легко видѣть, что еслибы всякая причинность въ мірѣ сводилась къ естественной необходимости, то всякое событіе было бы опредѣлено другимъ во времени по необходимымъ законамъ. И слѣдовательно, такъ какъ явленія, поскольку они опредѣляютъ волю, должны бы были сдѣлать всякое дѣйствіе безусловно необходимымъ, какъ ихъ естественное слѣдствіе, то устраненіе трансцендентальной свободы уничтожило бы разомъ и всю практическую свободу, ибо эта послѣдняя предполагаетъ, что явленіе, хоть оно и не случилось, однако должно было случиться, и слѣдовательно его причина въ явленіи не была настолько опредѣляющею, чтобы въ нашей волѣ не находилась другая причинность, независимая отъ тѣхъ естественныхъ причинъ, и по которой мы могли бы, вопреки силѣ и вліянію этихъ послѣднихъ, произвести сами изъ себя новый рядъ событій.

Такимъ образомъ здѣсь случается то, что̀ всегда бываетъ, когда разумъ принужденъ перейти за границы всякаго возможнаго опыта (такъ какъ опытъ говоритъ намъ лишь о томъ, что въ дѣйствительности случилось, а не о томъ, что могло и должно было случиться, но не произошло): задача перестаетъ быть физическою или психологическою, а становится трансцендентальною. Поэтому вопросъ о возможности свободы, хотя касается психологіи, но такъ какъ онъ дол-

---

[1]) Kant, *Kritik d. r. Vern.*, стр. 436.

женъ разрѣшиться діалектическими доводами чистаго разума, то онъ принадлежитъ собственно трансцендентальной философіи [1]).

Еслибъ явленія были существующими сами по себѣ или вещами по себѣ и такимъ образомъ пространство и время, составляющія общую форму явленій, были бы формами существованія самыхъ вещей, тогда условіе съ обусловленнымъ принадлежали бы всегда, какъ члены, къ одному и тому же ряду, а отсюда и въ настоящемъ случаѣ произошла бы та антимонія, которая присуща всѣмъ трансцендентальнымъ идеямъ, именно, что съ одной стороны рядъ являлся бы безконечнымъ и слѣдовательно не было бы полной цѣлости условій, а съ другой стороны не было бы никакого основанія опредѣленнымъ образомъ ограничить этотъ рядъ, такъ что онъ является для разсудка необходимо или слишкомъ большимъ или слишкомъ малымъ.

Но динамическія понятія, съ которыми приходится имѣть дѣло въ вопросѣ о свободѣ, имѣютъ ту особенность, что такъ какъ они относятся не къ какому-нибудь предмету, разсматриваемому какъ величина, а лишь къ самому существованію предмета, то можно отвлечься отъ величины ряда условій, и здѣсь имѣетъ значеніе лишь динамическое отношеніе условія къ обусловленному. Такъ что въ этомъ вопросѣ мы имѣемъ ту трудность, что нужно рѣшить, возможна ли свобода вообще, и что если она возможна, то можетъ ли она быть совмѣстна со всеобщностью естественнаго закона причинности, слѣдовательно есть ли это правильно раздѣлительное сужденіе, что всякое дѣйствіе въ мірѣ должно происходить или изъ природы, или изъ свободы, а не должно ли допустить напротивъ, что при одномъ и томъ же событіи и то и другое можетъ одинаково имѣть мѣсто въ различномъ только отношеніи.

Правильность того основоположенія, что всѣ событія или явленія въ чувственномъ мірѣ находятся въ совершенной связи, по неизмѣннымъ естественнымъ законамъ, правильность этого основоположенія не подвергается сомнѣнію. Вопросъ только о томъ, можетъ ли, несмотря на это, въ одномъ и томъ же дѣйствіи, которое опредѣляется природой, имѣть также мѣсто и свобода, или же эта послѣдняя исключается естественнымъ закономъ? При рѣшеніи этого вопроса прежде всего оказываетъ дурное вліяніе общее, но тѣмъ не менѣе ошибочное предположеніе объ абсолютной реальности явленій, ибо если явленія имѣютъ абсолютную реальность, т. е. суть вещи по себѣ,

---

[1]) Kant, *Kritik. d. r. Vern.*, 437.

тогда свобода очевидно не имѣетъ мѣста, тогда природа есть полная и самодовлѣющая причина всякаго событія, и условія этого событія каждый разъ содержатся лишь въ рядѣ явленій, которыя вмѣстѣ съ ихъ дѣйствіями необходимо опредѣляются естественными законами.

Если же напротивъ признать явленія лишь за то, что они въ дѣйствительности суть, то-есть лишь за представленія [1]), а не вещи сами по себѣ, представленія, связанныя по эмпирическимъ законамъ, тогда они должны имѣть сами такія основанія, которыя уже не суть явленія. Но такое умопостигаемое, т. е. не феноменальное или не эмпирическое основаніе уже не можетъ опредѣляться, относительно своей причинности, чрезъ явленія, хотя дѣйствія его являются и такимъ образомъ могутъ опредѣляться другими явленіями.

Такимъ образомъ эта умопостигаемая причина вмѣстѣ со своею дѣйствующею силой находится внѣ ряда; дѣйствія же ея напротивъ находятся въ ряду эмпирическихъ условій. Слѣдовательно одно и то же дѣйствіе по отношенію къ его умопостигаемой причинѣ можетъ разсматриваться, какъ свободное, по отношенію же къ явленіямъ, съ которыми оно связано, оно подлежитъ необходимости природы.

Это различіе въ такомъ общемъ и отвлеченномъ видѣ кажется въ высшей степени тонкимъ и темнымъ, но въ примѣненіи оно выясняется. Здѣсь я хотѣлъ только замѣтить, что такъ какъ вообще связь всѣхъ явленій въ контекстѣ природы есть непреложный законъ, то онъ необходимо опровергалъ бы всякую свободу, еслибы только нужно было признавать исключительную реальность явленій. Поэтому тѣ, кто въ этомъ предметѣ держатся общаго мнѣнія или общихъ предразсудковъ, никогда не могутъ достигнуть того, чтобы примирить природу со свободой [2]).

То, что въ извѣстномъ предметѣ не есть явленіе и слѣдовательно не подлежитъ опыту, я называю *умопостигаемымъ*. Если такимъ образомъ извѣстное существо, которое въ чувственномъ мірѣ должно разсматриваться, какъ явленіе, вмѣстѣ съ тѣмъ само по себѣ имѣетъ способность, не подлежащую чувственному опыту, посредствомъ которой (способности) оно можетъ однако быть причиной явленій, то эту способность или эту причинность такого существа можно разсматривать съ двухъ сторонъ: во-первыхъ, какъ умопостигаемую по ея внутреннему акту, какъ существа самого по себѣ, и во-вторыхъ,

---

[1]) Что явленія суть представленія это положеніе можетъ быть выяснено и доказано только при разсмотрѣніи теоретическаго вопроса объ истинѣ сущаго. Пока достаточнс и условнаго признанія этого положенія, какъ предположенія.

[2]) Kant, *Krit. d. r. Vern.* 437—439.

какъ чувственную или феноменальную по внѣшнему ея дѣйствію, какъ явленію въ чувственномъ мірѣ. Такимъ образомъ о способности такого субъекта мы составимъ себѣ эмпирическое и вмѣстѣ съ тѣмъ умопостигаемое понятіе, которыя сойдутся въ одномъ и томъ же дѣйствіи. Такая двусторонность, при представленіи способности чувственнаго предмета, не противорѣчитъ никакому изъ тѣхъ понятій, которыя мы должны составить себѣ о явленіяхъ и о возможномъ опытѣ; ибо такъ какъ эти познаваемыя въ опытѣ явленія не суть вещи сами по себѣ, и слѣдовательно они должны имѣть въ своей основѣ нѣкоторый иной, трансцендентальный предметъ, который опредѣляетъ ихъ какъ только представленія, то ничто не препятствуетъ намъ придать этому трансцендентальному предмету, кромѣ того свойства, чрезъ которое онъ является, еще нѣкоторую причинность, которая уже не есть явленіе, хотя дѣйствіе этой причинности находится въ явленіи.

Но всякая дѣйствующая причина должна имѣть нѣкоторый *характеръ*, т. е. законъ ея причинности, безъ котораго она не можетъ быть причиной. И въ такомъ случаѣ мы будемъ имѣть у извѣстнаго субъекта чувственнаго міра, во-первыхъ, нѣкоторый эмпирическій характеръ, чрезъ который его дѣйствія находятся въ связи, какъ явленія, съ другими явленіями по постояннымъ естественнымъ законамъ и могутъ быть изъ этихъ явленій выведены какъ изъ своихъ условій, составляя такимъ образомъ съ ними членъ одного ряда въ естественномъ порядкѣ; во-вторыхъ, должны будемъ допустить у того же субъекта нѣкоторый умопостигаемый или идеальный характеръ, посредствомъ котораго онъ хоть и есть причина того дѣйствія какъ явленія, но который (характеръ) не находится ни подъ какими условіями чувственности и не есть самъ явленіе. Можно также первый характеръ назвать характеромъ этого существа или субъекта въ явленіи, второй же характеромъ его какъ вещи самой по себѣ.

Этотъ дѣйствующій субъектъ по своему умопостигаемому характеру не будетъ стоять такимъ образомъ ни подъ какими условіями времени, ибо время есть лишь условіе явленій, а не вещей самихъ по себѣ; въ немъ никакое дѣйствіе не будетъ *происходить* или начинаться и не будетъ *преходить* или исчезать и такимъ образомъ онъ не будетъ подчиненъ закону всѣхъ временныхъ опредѣленій, всего измѣнчиваго, въ силу котораго все совершающееся находитъ свою причину въ явленіяхъ (предыдущаго состоянія). Однимъ словомъ, его причинность, поскольку она есть умопостигаемая, не будетъ стоять въ ряду эмпирическихъ условій, которыя дѣлаютъ событіе необходимымъ въ чувственномъ мірѣ. Разумѣется, этотъ умопости-

гаемый характеръ не можетъ никогда быть познанъ непосредственно, такъ какъ мы не можемъ воспринять что-нибудь иначе какъ лишь поскольку оно является. Но этотъ умопостигаемый характеръ долженъ мыслиться въ нѣкоторомъ отношенiи къ эмпирическому, поскольку мы вообще должны класть извѣстный трансцендентальный предметъ въ основу явленiй, хотя мы и не знаемъ объ этомъ предметѣ что онъ есть самъ по себѣ [1]).

Слѣдовательно, по эмпирическому своему характеру этотъ субъектъ, какъ явленiе, подчиненъ всѣмъ законамъ явленiй, которые сводятся къ причинной связи, и постольку онъ есть не что иное, какъ часть чувственнаго мiра, дѣйствiя которой такъ же, какъ всякое другое явленiе, неизбѣжно слѣдуютъ изъ ея природы. Сообразно влiянiю внѣшнихъ явленiй на этотъ субъектъ—разъ мы узнаемъ его эмпирическiй характеръ, то есть законъ его причинности, посредствомъ опыта,—всѣ его дѣйствiя должны быть объясняемы по естественнымъ законамъ и все требуемое для полнаго и необходимаго опредѣленiя этихъ дѣйствiй должно быть находимо въ возможномъ опытѣ. Но по умопостигаемому характеру его (хотя о немъ мы ничего не знаемъ кромѣ общаго понятiя) тотъ же самый субъектъ долженъ быть свободенъ отъ всѣхъ влiянiй чувственности и опредѣленiя чрезъ явленiя, и такъ какъ въ немъ поскольку онъ есть Νούμενον, ничто не совершается, не находится никакое измѣненiе, для котораго требовалось бы динамическое опредѣленiе во времени, слѣдовательно въ немъ нѣтъ никакой связи съ явленiями какъ причинами, то такимъ образомъ это дѣйствующее существо тѣмъ самымъ независимо и свободно въ своихъ дѣйствiяхъ отъ всякой естественной необходимости, которая встрѣчается только въ мiрѣ явленiй или чувственномъ мiрѣ. О немъ въ этомъ смыслѣ можно совершенно вѣрно сказать, что оно само начинаетъ свои дѣйствiя въ чувственномъ мiрѣ, безъ того однако, чтобы дѣйствiя начинались въ немъ самомъ, и это будетъ имѣть силу несмотря на то, что дѣйствiя въ чувственномъ мiрѣ не начинаются сами собою, такъ какъ они въ немъ всегда заранѣе опредѣлены эмпирическими условiями предыдущаго времени (но однако лишь посредствомъ эмпирическаго характера, который есть лишь явленiе характера умопостигаемаго) и съ этой стороны являются лишь продолженiемъ ряда естественныхъ причинъ. Такимъ образомъ свобода и природа, каждая въ полномъ своемъ значенiи, безъ всякаго противорѣчiя, могутъ быть заразъ найдены въ однихъ и тѣхъ же дѣй-

---

[1]) Kant, *Kr. d. r. V.*, 440.

ствіяхъ, смотря по тому, сравниваютъ ли ихъ (дѣйствія) съ ихъ умопостигаемою или же съ ихъ чувственною причиной [1]).

Естественный законъ, что все совершающееся имѣетъ причину и что сама эта причина какъ дѣйствующая во времени опредѣляется къ своему дѣйствію другою причиной, составляющею опять нѣкоторое явленіе во времени, и что слѣдовательно всѣ событія или факты эмпирически опредѣлены въ нѣкоторомъ естественномъ порядкѣ,— этотъ законъ, чрезъ который только явленія составляютъ природу и даютъ предметы нѣкотораго опыта, есть разсудочный законъ, отъ котораго непозволительно отступать ни подъ какимъ предлогомъ или исключать изъ него какое бы то ни было явленіе, такъ какъ въ противномъ случаѣ это явленіе было бы поставлено внѣ всякаго возможнаго опыта, чрезъ это отличено отъ всѣхъ предметовъ возможнаго опыта и сдѣлано такимъ образомъ простымъ être de raison или вымысломъ [2]).

Здѣсь такимъ образомъ является вопросъ: признавая въ цѣломъ ряду всѣхъ событій исключительно естественную необходимость, возможно ли однако этотъ самый рядъ событій, который съ одной стороны есть лишь дѣйствіе природы, признавать съ другой стороны какъ свободное дѣйствіе, или же между этими двумя родами причинностей находится прямое противорѣчіе.

Между причинами въ явленіи безспорно не можетъ быть ничего такого, что могло бы прямо и само по себѣ начинать рядъ событій. Всякое дѣйствіе, какъ явленіе, поскольку оно производитъ событіе, само есть событіе или происшествіе, предполагающее другое состояніе, въ которомъ находится причина, и такимъ образомъ все, что совершается, есть лишь продолженіе ряда, начало же, само себя опредѣляющее, здѣсь невозможно. Такимъ образомъ, всѣ акты естественныхъ причинъ во временномъ ряду суть сами лишь слѣдствія, предполагающія точно также свои причины въ этомъ временномъ ряду; первоначальный же актъ, чрезъ который совершается нѣчто такое, чего прежде не было, не можетъ быть ожидаемъ отъ причинной связи явленій. Но есть ли необходимость, чтобъ если дѣйствія суть явленія, дѣйствующая сила ихъ причины, которая (именно причина) сама есть также явленіе, чтобы эта дѣйствующая сила была исключительно эмпирическою? И не возможно ли, напротивъ, чтобы, хотя для всякаго дѣйствія въ явленіи требуется связь съ его причиной, по законамъ эмпирической причинности, чтобы сама эта эмпирическая при-

[1]) Kant, *Kr. d. r. V.*, 441.
[2]) Kant, *Kr. d. r. V.*, 442.

чинность, нисколько не нарушая своей связи съ естественными причинами, была однако дѣйствіемъ нѣкоторой не эмпирической, а умопостигаемой причинности, то-есть нѣкотораго по отношенію къ явленіямъ первоначальнаго акта извѣстной причины, которая такимъ образомъ въ силу этой своей способности не есть уже явленіе, но умопостигаемая причина, хотя по своему дѣйствію въ чувственномъ мірѣ она совершенно принадлежитъ какъ звено къ общей естественной цѣпи [1]). Законъ причинности явленій, связующій ихъ между собою, необходимъ для того, чтобы можно было искать и находить для естественныхъ событій естественныя условія, т. е. причины въ явленіи.

Когда это признано и не ослаблено никакимъ исключеніемъ, то разсудокъ, который въ своемъ эмпирическомъ примѣненіи ничего не видитъ во всемъ происходящемъ кромѣ природы и имѣетъ на это право, тогда разсудокъ, говорю я, имѣетъ все, чего онъ можетъ требовать, и физическія объясненія идутъ своимъ чередомъ безо всякой помѣхи. И ему не наносится никакого ущерба, если признать, что между естественными причинами находятся и такія, которыя, помимо своего естественнаго отношенія и связи съ явленіями, имѣютъ еще такую способность, которой принадлежитъ лишь умопостигаемое значеніе, поскольку опредѣленіе ея къ дѣйствію никогда не основывается на эмпирическихъ условіяхъ, но на однихъ основаніяхъ ума, такъ однако, что дѣйствіе этой причины въ явленіи сообразно со всѣми законами эмпирической причинности. Ибо при этомъ дѣйствующій субъектъ какъ causa phaenomenon будетъ неразрывно связанъ съ природой по зависимости всѣхъ своихъ дѣйствій отъ естественныхъ условій, и лишь noumenon этого субъекта (со всею причинностью его въ явленіи) будетъ содержать въ себѣ нѣкоторыя условія, которыя, если мы захотимъ перейти отъ эмпирическаго предмета къ трансцендентальному, должны быть признаны какъ только умопостигаемыя. Ибо если мы въ томъ, что можетъ быть между явленіями причиной, слѣдуемъ естественному правилу, то мы можемъ не заботиться о томъ, что въ трансцендентальномъ субъектѣ (который намъ эмпирически неизвѣстенъ), можетъ быть мыслимо какъ основаніе этихъ явленій и ихъ связи. Это умопостигаемое основаніе нисколько не касается эмпирическаго вопроса, но относится лишь къ мышленію въ чистомъ умѣ; дѣйствія же этого мышленія, находимыя въ явленіяхъ, хотя и связаны съ умопостигаемою причиной, однако они должны тѣмъ не менѣе совершенно объясняться съ эмпирической стороны изъ ихъ причинъ

---

[1]) Kant, *Kr. d. r. V.*, 443.

въ явленіяхъ, по естественнымъ законамъ, поскольку мы ограничиваемся эмпирическимъ характеромъ какъ послѣднимъ основаніемъ объясненія, и оставляемъ въ сторонѣ умопостигаемый характеръ, который есть трансцендентальная причина эмпирическаго. Примѣнимъ это къ опыту.

Человѣкъ есть одно изъ явленій чувственнаго міра и постольку одна изъ естественныхъ причинъ, дѣйствующая сила которой должна находиться подъ эмпирическими законами. Въ этомъ смыслѣ долженъ онъ также, какъ и всѣ другія естественныя вещи имѣть нѣкоторый эмпирическій характеръ. Мы замѣчаемъ этотъ послѣдній въ силахъ и способностяхъ, которыя онъ обнаруживаетъ въ своихъ дѣйствіяхъ. Въ неодушевленной или только животно-одушевленной природѣ мы не находимъ никакого основанія мыслить какую-нибудь способность иначе, какъ лишь чувственно опредѣленную. Но человѣкъ, который цѣлую природу познаетъ лишь посредствомъ чувствъ, самъ себя познаетъ еще чрезъ внутреннее воспріятіе, именно въ дѣйствіяхъ и внутреннихъ опредѣленіяхъ, которыя онъ никакъ не можетъ причислить ко впечатлѣніямъ чувствъ и есть такимъ образомъ самъ для себя частью явленіе, частью именно относительно извѣстныхъ способностей, лишь умопостигаемый предметъ, такъ какъ дѣйствіе этихъ способностей никакъ не можетъ быть причислено къ воспріятіямъ чувственности: мы назовемъ эти способности разсудкомъ и разумомъ. Въ особенности этотъ послѣдній по преимуществу отличается отъ всѣхъ эмпирически обусловленныхъ силъ, такъ какъ онъ оцѣниваетъ свои предметы лишь по идеямъ [1]).

Что этотъ разумъ имѣетъ причинную силу, что во всякомъ случаѣ мы можемъ представить себѣ такую причинность разума, это очевидно изъ императивовъ, которые мы ставимъ во всемъ практическомъ какъ правило для дѣйствующихъ силъ. *Долженствованіе* (das Sollen) выражаетъ необходимость и связь съ такими основаніями, которыя во всей остальной природѣ не встрѣчаются. Въ этой природѣ разсудокъ можетъ познавать лишь то, что есть или было, или будетъ, но невозможно чтобы въ этой природѣ что-нибудь *должно было быть* иначе, чѣмъ оно въ дѣйствительности есть въ своемъ временномъ явленіи. Долженствованіе, если имѣть въ виду только теченіе природы, не имѣетъ рѣшительно никакого смысла и значенія; мы совсѣмъ не можемъ спрашивать, что *должно* совершаться въ природѣ, такъ же, какъ мы не можемъ спрашивать, какія свойства

---

[1]) **Kant**, *Kr. d. r. V.*, 444—5.

долженъ имѣть кругъ; мы можемъ только спрашивать, что *совершается* въ природѣ, или какія свойства *имѣетъ* кругъ. Это долженствованіе выражаетъ возможное дѣйствіе, основаніе котораго есть не что иное, какъ чистое понятіе, тогда какъ напротивъ основаніе всякаго естественнаго событія, какъ такого, необходимо есть явленіе. Разумѣется, и дѣйствія по императивамъ должны быть возможны подъ естественными условіями, но эти естественныя условія не касаются самаго опредѣленія воли, а лишь дѣйствія и результата его въ явленіи. Можетъ быть сколько угодно естественныхъ основаній, которыя побуждаютъ меня къ хотѣнію, сколько угодно чувственныхъ возбужденій, они однако не могутъ произвести долженствованія, а лишь далеко не необходимое и всегда условное хотѣніе, которому напротивъ долженствованіе, выражаемое разумомъ, полагаетъ мѣру и цѣль, запрещеніе или допущеніе. Будетъ ли мотивомъ предметъ простой чувственности (пріятное), или же чистаго разума (доброе), разумъ не уступаетъ тому основанію, которое дается эмпирически и не слѣдуетъ порядку вещей, какъ они представляются въ явленіи, но съ полною самопроизвольностью создаетъ себѣ собственный порядокъ по идеямъ, къ которымъ онъ прилаживаетъ эмпирическія условія и по которымъ (идеямъ) онъ объявляетъ необходимыми даже такія дѣйствія, которыя однако никогда не случались и можетъ быть никогда не случатся, предполагая при этомъ все-таки, что разумъ въ отношеніи къ этимъ дѣйствіямъ можетъ имѣть причинную силу, ибо въ противномъ случаѣ онъ не могъ бы отъ своихъ идей ожидать дѣйствій въ опытѣ [1]).

Признавая такимъ образомъ возможнымъ, чтобы разумъ дѣйствительно имѣлъ причинную силу относительно явленій, онъ долженъ однако выказывать и нѣкоторый эмпирическій характеръ, такъ какъ всякая причина предполагаетъ правило, по которому извѣстныя явленія слѣдуютъ какъ дѣйствіе, а всякое правило требуетъ однообразнаго дѣйствія, на чемъ основывается понятіе причины какъ способности, которое, поскольку оно должно быть узнаваемо изъ однихъ явленій, мы можемъ назвать эмпирическимъ характеромъ. Этотъ характеръ постояненъ, тогда какъ дѣйствія его согласно различію сопутствующихъ и частію ограничивающихъ условій являются въ измѣнчивыхъ образахъ. Такимъ образомъ каждый человѣкъ имѣетъ эмпирическій характеръ своей воли, который есть не что иное, какъ извѣстная причинная сила его разума, поскольку она показываетъ въ его дѣйствіяхъ, въ явленіи нѣкоторое правило, по которому должно прини-

---

[1]) Kant, *Kr. d. r. V.*, 445—6.

мать разумныя основанія дѣйствій его по ихъ роду и степени и судить о субъективныхъ принципахъ его воли. Такъ какъ этотъ эмпирическій характеръ самъ долженъ быть выведенъ изъ явленій и изъ ихъ правила, которое дается опытомъ, то всѣ дѣйствія человѣка въ явленіи опредѣляются изъ его эмпирическаго характера и другихъ содѣйствующихъ причинъ (мотивовъ) по порядку природы. И еслибы мы могли всѣ явленія его произвола изучить до послѣдняго основанія, то не было бы ни одного человѣческаго дѣйствія, которое мы не могли бы съ увѣренностью предсказать и признать, какъ необходимое изъ его предшествующихъ условій.

Относительно этого эмпирическаго характера такимъ образомъ нѣтъ никакой свободы, и такимъ несвободнымъ является человѣкъ, если мы только эмпирически его наблюдаемъ и хотимъ изслѣдовать физіологически движущую причину его дѣйствій; но если мы то же самое дѣйствіе будемъ оцѣнивать по отношенію къ разуму, и не къ теоретическому или умозрительному разуму, который можетъ только объяснять происхожденіе этихъ дѣйствій, но по отношенію къ практическому разуму, который самъ есть причина ихъ производящая,— если мы такимъ образомъ будемъ разсматривать эти дѣйствія съ практической или нравственной стороны, то мы найдемъ совершенно другое правило и другой порядокъ, нежели порядокъ природы. По этому новому порядку можетъ-быть все то, что по ходу природы случилось и по своимъ эмпирическимъ основаніямъ необходимо случилось, не *должно* было случиться. Иногда же мы находимъ или по крайней мѣрѣ думаемъ найти, что идея разума дѣйствительно показала причинную силу относительно дѣйствій людей какъ явленій, и что такимъ образомъ эти дѣйствія случились не потому, что они опредѣлялись эмпирическими причинами, а потому, что опредѣлялись причинами умопостигаемыми или чистаго разума, хотя и въ согласіи съ эмпирическими условіями [1]).

Предполагая теперь, что можно сказать: разумъ имѣетъ причинную силу относительно явленій, можетъ ли его дѣйствіе назваться свободнымъ, когда оно съ точностью опредѣлено въ его эмпирическомъ характерѣ и слѣдовательно въ этомъ смыслѣ необходимо; эмпирическій же характеръ опять-таки опредѣляется характеромъ умопостигаемымъ, а этотъ послѣдній самъ въ себѣ намъ неизвѣстенъ, но обозначается лишь посредствомъ явленій, которыя собственно даютъ знать непосредственно только объ эмпирическомъ характерѣ.

---

[1]) Kant, *Kr. d. r. V.*, 446—8.

Дѣйствіе же, поскольку оно должно приписываться умопостигаемому характеру какъ его причинѣ, происходитъ изъ него однако совсѣмъ не по эмпирическимъ законамъ, т. е. не такъ, чтобъ условія чистаго разума предшествовали, а только такъ, что предшествуютъ его дѣйствія въ явленіи для внутренняго чувства. Чистый разумъ, какъ умопостигаемая способность, не подчиненъ формѣ времени, а слѣдовательно и условіямъ временной послѣдовательности. Причинная сила разума въ умопостигаемомъ характерѣ *не происходитъ*, т. е. не начинается съ извѣстнаго времени, чтобы произвести дѣйствіе, ибо въ такомъ случаѣ она сама была бы подчинена естественному закону явленій, опредѣляющему причинные ряды по времени, и тогда эта причинная сила была бы природой, а не свободой.

Такимъ образомъ мы можемъ сказать: если разумъ можетъ имѣть причинную силу относительно явленій, то она (причинная сила) есть способность, чрезъ которую чувственныя условія нѣкотораго эмпирическаго ряда дѣйствій впервые начинаются, ибо условіе, которое лежитъ въ самомъ разумѣ, не чувственно и само слѣдовательно не начинается. Здѣсь такимъ образомъ имѣетъ мѣсто то, чего мы не можемъ найти во всѣхъ другихъ эмпирическихъ рядахъ, а именно: что условіе послѣдовательнаго ряда событій само можетъ быть не обусловленнымъ эмпирически, ибо здѣсь первое условіе находится внѣ ряда явленій, въ умопостигаемомъ, и слѣдовательно не подчинено никакому чувственному условію и никакому временному опредѣленію предшествующими причинами.

Въ другомъ отношеніи однако это самая дѣйствующая причина принадлежитъ къ ряду явленій. Человѣкъ самъ есть явленіе, его произволъ имѣетъ эмпирическій характеръ, составляющій эмпирическую причину всѣхъ его дѣйствій. Нѣтъ ни одного условія, опредѣляющаго человѣка согласно этому характеру, которое бы не содержалось въ ряду естественныхъ дѣйствій и не повиновалось бы ихъ закону, по которому не можетъ имѣть мѣста никакая эмпирически необъусловленная причинность того, что совершается во времени. Поэтому никакое данное дѣйствіе (такъ какъ оно можетъ быть воспринимаемо только какъ явленіе) не можетъ само собою начинаться. Но о разумѣ нельзя сказать, что тому состоянію, въ которомъ онъ опредѣляетъ волю, предшествуетъ другое состояніе какъ его опредѣляющее условіе.

Ибо такъ какъ разумъ самъ не есть явленіе и не подчиненъ никакимъ условіямъ чувственности, то въ немъ даже относительно его причинной силы не имѣетъ мѣста никакая временная послѣдователь-

ность, и слѣдовательно къ нему не можетъ быть примѣненъ динамическій законъ природы, опредѣляющій по правиламъ временную последовательность.

Разумъ есть такимъ образомъ постоянное условіе всѣхъ произвольныхъ дѣйствій, въ которыхъ проявляется человѣкъ. Каждое изъ этихъ дѣйствій заранѣе опредѣлено въ эмпирическомъ характерѣ человѣка прежде еще, чѣмъ оно совершится. Но относительно умопостигаемаго характера, котораго эмпирическій характеръ есть лишь чувственная схема, не имѣетъ мѣста никакое „прежде или послѣ“ (такъ какъ онъ свободенъ отъ формы времени), и всякое дѣйствіе, совершенно помимо временнаго отношенія, въ которомъ оно стоитъ съ другими явленіями, есть непосредственное дѣйствіе умопостигаемаго характера чистаго разума, который такимъ образомъ дѣйствуетъ свободно, не опредѣляясь въ цѣпи естественныхъ причинъ внѣшними или внутренними, но по времени предшествующими основаніями, и эта его свобода можетъ быть признана не только отрицательно, какъ независимость отъ эмпирическихъ условій (ибо въ такомъ случаѣ разумъ пересталъ бы быть причиной явленій), но также и положительно можетъ быть она обозначена способностью начинать сама собою рядъ событій, такъ что въ ней самой ничто не начинается, но она, какъ безусловное условіе всякаго произвольнаго дѣйствія, не допускаетъ надъ собою никакихъ по времени предшествующихъ условій. Хотя дѣйствіе ея начинается въ ряду явленій, но никогда не можетъ въ этомъ ряду составлять безусловно первое начало [1]).

Чтобы регулятивный принципъ разума пояснить примѣромъ изъ его эмпирическаго употребленія (пояснить, а не подтвердить, такъ какъ подобное эмпирическое подтвержденіе или доказательство не годится для трансцендентальнаго положенія), возьмемъ какое-нибудь произвольное дѣйствіе, напримѣръ ложь со злобнымъ намѣреніемъ, посредствомъ которой человѣкъ внесъ нѣкоторое замѣшательство въ общество и которую хотятъ изслѣдовать въ ея побужденіяхъ, и послѣ того судить, насколько она можетъ быть ему вмѣнена вмѣстѣ съ ея послѣдствіями. Въ первомъ намѣреніи, т. е. для изслѣдованія причинъ, обращаются къ его эмпирическому характеру до самыхъ его источниковъ, которые отыскиваютъ въ дурномъ воспитаніи, дурномъ обществѣ, частью также въ дурной и нечувствительной къ добру натурѣ, а частью въ легкомысліи и необдуманности, причемъ не оставляютъ безъ вниманія и побочныхъ причинъ, давшихъ поводъ

---

[1]) **Kant**, *Kr. d. V.*, 448—450.

къ этому дѣйствію. Во всемъ этомъ поступаютъ такъ, какъ вообще въ изслѣдованіи ряда опредѣляющихъ причинъ къ необходимому данному естественному дѣйствію. Но хотя признаютъ дѣйствіе опредѣленнымъ посредствомъ всего этого, тѣмъ не менѣе порицаютъ того, кто совершилъ это дѣйствіе и притомъ не за несчастную натуру его, не за повліявшія на него обстоятельства и даже не за веденный имъ прежде образъ жизни, ибо предполагаютъ, что можно совершенно устранить свойство этой жизни и протекшій рядъ условій и смотрѣть на данное дѣйствіе, какъ совершенное безусловно по отношенію къ предыдущему состоянію, какъ будто дѣйствующій совершенно самостоятельно начиналъ этимъ дѣйствіемъ новый рядъ событій. Такое порицаніе основывается на законѣ разума, по которому разумъ признается какъ причина, которая могла бы и должна бы иначе опредѣлить дѣйствіе того человѣка, несмотря на всѣ названныя эмпирическія условія. И притомъ мы должны смотрѣть на причинную силу разума не какъ на конкурирующую или содѣйствующую только, но какъ на достаточную саму по себѣ, хотя бы всѣ чувственныя побужденія не только не говорили въ пользу ея, но были даже прямо ей противоположны. Такимъ образомъ, дѣйствіе вмѣняется умопостигаемому характеру этого человѣка, который теперь, въ ту минуту какъ лжетъ, вполнѣ виновенъ; слѣдовательно, разумъ, несмотря на всѣ эмпирическія условія дѣйствія, былъ совершенно свободенъ, и это дѣйствіе вмѣняется исключительно его попущенію.

Легко видѣть въ этомъ порицающемъ или вмѣняющемъ сужденіи то предположеніе, что практическій разумъ совершенно не видоизмѣняется всѣми чувственными условіями (хотя его явленія, именно способы, какими онъ проявляется въ своихъ дѣйствіяхъ, и измѣняются); далѣе, что въ немъ не предшествуетъ состояніе, коимъ бы опредѣлялось состояніе послѣдующее, что слѣдовательно онъ совсѣмъ не принадлежитъ къ ряду чувственныхъ условій, дѣлающихъ необходимыми явленія по естественнымъ законамъ. Практическій разумъ всегда и одинаково присущъ человѣку во всѣхъ дѣйствіяхъ и во всѣхъ обстоятельствахъ времени; самъ же онъ не находится во времени и не приходитъ въ какое-нибудь новое состояніе, въ которомъ онъ прежде не былъ: онъ относительно времени и временныхъ дѣйствій есть опредѣляющее, а не опредѣляемое. Поэтому нельзя спрашивать, почему не опредѣлился разумъ иначе, а можно спрашивать только, почему онъ не опредѣлилъ иначе явленіе своею причинною силой. Но на это невозможенъ никакой отвѣтъ, ибо другой умопостигаемый характеръ далъ бы и другой эмпирическій характеръ, и когда мы говоримъ, что

несмотря на всю предшествующую свою жизнь, данный субъектъ могъ бы не солгать, то это означаетъ только, что дѣйствіе непосредственно находится во власти разума, и разумъ въ своей причинности не подчиненъ никакому условію явленій и временной послѣдовательности, что различіе времени, хотя и есть главное различіе явленій относительно другъ друга, но такъ какъ эти явленія не суть вещи въ себѣ, а слѣдовательно и не суть причины сами по себѣ, то это и не составляетъ различія дѣйствій по отношенію къ разуму, какъ первоначальной причинѣ. Такимъ образомъ, при сужденіи о свободныхъ дѣйствіяхъ относительно ихъ причинности мы можемъ дойти только до умопостигаемой причины, но не далѣе ея: мы можемъ познать, что она свободна, т. е. что она опредѣляетъ независимо отъ чувственности и слѣдовательно можетъ быть тѣмъ самымъ необусловленною чувственно причиной явленій. Но почему умопостигаемый характеръ даетъ именно эти явленія и этотъ эмпирическій характеръ при данныхъ обстоятельствахъ, отвѣчать на это также превосходитъ всѣ способности нашего разума и даже самое право его на вопросъ, какъ еслибы спрашивалось, почему трансцендентальный предметъ нашего внѣшняго чувственнаго воспріятія даетъ только воззрѣніе въ пространствѣ, а не какое-нибудь другое. Но задача, которую мы должны были разрѣшить и не обязываетъ насъ къ отвѣту на этотъ вопросъ, ибо она состояла только въ томъ, чтобы разрѣшить, противорѣчитъ ли свобода естественной необходимости въ одномъ и томъ же дѣйствіи, и на этотъ вопросъ мы отвѣчали, показавъ, что такъ какъ въ свободѣ возможны отношенія къ совершенно другого рода условіямъ, нежели въ природѣ, то законы этой послѣдней нисколько не касаются первой, слѣдовательно, обѣ другъ отъ друга независимы и могутъ быть совмѣстно, не препятствуя другъ другу [1]).

Въ поясненіе изложеннаго ученія Канта прибавимъ еще нѣсколько замѣчаній его изъ *Критики Практическаго Разума*. Понятіе причинности, какъ естественной необходимости, въ различіи отъ нея какъ свободы, касается только существованія вещей поскольку онѣ опредѣляемы во времени, слѣдовательно, какъ явленій, въ противоположность ихъ причинности, какъ вещей самихъ по себѣ. Если же теперь принять опредѣленіе существованія вещей во времени за опредѣленіе ихъ какъ самихъ по себѣ, что составляетъ самую обыкновенную точку зрѣнія, тогда необходимость въ причинной связи не можетъ быть не только соединена со свободой, но онѣ прямо проти-

---

[1]) Kant, *Kr. d. r. V.*, 450—452.

ворѣчатъ другъ другу, ибо изъ первой слѣдуетъ, что каждое событіе, слѣдовательно и каждое дѣйствіе, происходящее въ извѣстномъ пунктѣ времени, есть необходимо подъ условіемъ того, что было въ предшествующемъ времени, а такъ какъ прошедшее время уже не находится въ моей власти, то каждое дѣйствіе, которое я совершаю, должно быть необходимо по опредѣляющимъ основаніямъ, *ненаходящимся въ моей власти*, т. е. въ каждомъ пунктѣ времени, въ которомъ я дѣйствую, я не свободенъ. Еслибъ я даже принялъ все мое существованіе за независимое отъ какой-нибудь посторонней причины, такъ что опредѣляющія основанія моей причинности и даже всего моего существованія не находились бы внѣ меня, то это нисколько бы еще не превращало естественной необходимости въ свободу, ибо въ каждомъ пунктѣ времени я все-таки стою подъ необходимостью быть опредѣляемымъ къ дѣйствію тѣмъ, что не находится въ моей власти, и безконечный a parte priori рядъ событій, который я только продолжалъ бы въ предопредѣленномъ уже порядкѣ, а никогда не начиналъ бы его самъ собою, былъ бы непрерывною естественною цѣпью, и моя причинная сила такимъ образомъ никогда бы не была свободною. Такимъ образомъ, свобода не можетъ быть приписана никакому существу, поскольку оно есть явленіе во времени, и слѣдовательно, если свобода вообще возможна, то она можетъ принадлежать только существу не какъ явленію, а какъ вещи о себѣ; это во всякомъ случаѣ неизбѣжно, если нужно соединить эти два противоположныя понятія. Но въ примѣненіи, когда ихъ соединяютъ въ одно и то же дѣйствіе, являются большія трудности, которыя повидимому дѣлаютъ это соединеніе неисполнимымъ. Когда я о какомъ-нибудь человѣкѣ, севершившемъ кражу, говорю: „это дѣйствіе было необходимымъ результатомъ, согласно естественнымъ законамъ причинности, результатомъ опредѣленныхъ основаній въ предшествующемъ времени, такъ что было невозможно, чтобъ это дѣйствіе не случилось“, то какимъ образомъ оцѣнка по нравственному закону можетъ произвести здѣсь измѣненіе и предположить, что это дѣйствіе могло не случиться, такъ какъ законъ говоритъ, что оно не должно было случиться, т. е. какимъ образомъ одно и тоже существо въ одномъ и томъ же пунктѣ времени и относительно одного и того же дѣйствія можетъ быть свободнымъ и вмѣстѣ съ тѣмъ подлежитъ неизбѣжному закону естественной необходимости? Было бы напрасно искать примиренія въ томъ, чтобы только согласовать способъ опредѣляющихъ основаній естественной причинности со сравнительнымъ или относительнымъ понятіемъ свободы, по которому иногда дѣйствіе называется свободнымъ,

когда опредѣляющія естественныя основанія его лежатъ внутри, въ самомъ дѣйствующемъ существѣ, какъ напримѣръ въ случаѣ брошеннаго тѣла, находящагося въ свободномъ движеніи, причемъ слово „свобода“ употребляется потому, что во время этого движенія тѣло не толкается ничѣмъ внѣшнимъ; или когда мы называемъ движеніе часового механизма свободнымъ потому, что оно само двигаетъ свою стрѣлку, которая такимъ образомъ не передвигается извнѣ; и точно также въ этомъ смыслѣ дѣйствія человѣка, хотя они совершенно необходимы, посредствомъ своихъ опредѣляющихъ основаній предшествующихъ во времени, могутъ быть названы свободными, такъ какъ они производятся нашими собственными силами и представленіями въ нашемъ собственномъ умѣ. Видѣть въ этомъ примиреніе свободы и необходимости значило бы прибѣгать къ очень жалкому средству и разрѣшать трудную задачу, надъ которою бились тысячелѣтія, посредствомъ простой игры словъ. Въ самомъ дѣлѣ, при вопросѣ о свободѣ, которая предполагается всякимъ нравственнымъ закономъ и согласною съ этимъ закономъ вмѣняемостью, никакого значенія не имѣетъ, опредѣляется ли естественная причинность дѣйствія основаніями, лежащими въ субъектѣ или же внѣ его, и въ первомъ случаѣ: имѣютъ ли эти основанія характеръ инстинкта или разума. Если эти внутреннія основанія въ формѣ представленій имѣютъ условія своего существованія во времени и именно въ предшествующемъ состояніи, а это послѣднее въ другомъ предшествующемъ и т. д., то, хотя бы эти опредѣленія были внутренними психологическими, а не механическими, т. е. производящими дѣйствія посредствомъ представленій, а не посредствомъ тѣлесныхъ движеній, то все-таки это будетъ опредѣляющимъ основаніемъ причинности существа, поскольку его существованіе опредѣляемо во времени, и слѣдовательно подъ необходимыми условіями предшествующаго времени, которыя такимъ образомъ, когда субъекту приходится дѣйствовать, уже не находятся болѣе въ его власти и которымъ слѣдовательно хотя присуща психологическая свобода—если можно назвать этимъ словомъ внутреннюю связь или сцѣпленіе представленій въ душѣ— но такая свобода сама есть только нѣкоторый видъ естественной необходимости. Но здѣсь не остается мѣста для настоящей трансцендентальной свободы, которая должна быть мыслима какъ независимость отъ всѣхъ эмпирическихъ условій и отъ природы вообще, будь она предметомъ внутренняго чувства (т. е. только во времени) или также и внѣшняго (т. е. въ пространствѣ и времени вмѣстѣ), а безъ такой свободы (въ этомъ послѣднемъ собственномъ смыслѣ), которая одна только имѣетъ практическое дѣйствіе a priori, невозможенъ никакой

нравственный законъ и никакая вмѣняемость. Поэтому же можно всякую необходимость событій во времени по естественному закону причинности называть *механизмомъ* природы, хотя подъ этимъ нѣтъ надобности разумѣть, что вещи, подчиненныя ему, суть дѣйствительно *матеріальныя* машины. Здѣсь имѣется въ виду лишь необходимость связи событій во временномъ ряду, какъ она развивается согласно естественному закону, будетъ ли субъектомъ, въ которомъ совершается это развитіе матеріальный автоматъ или же духовный, побуждаемый представленіями. И если свобода нашей воли есть только эта, психологическая и сравнительная, а не трансцендентальная или абсолютная вмѣстѣ съ тѣмъ, то эта свобода въ сущности не будетъ лучше свободы любой машины, которая, будучи разъ заведена, сама собою продолжаетъ свои движенія [1]).

Чтобы разрѣшить теперь это видимое противорѣчіе между естественнымъ механизмомъ и свободой въ одномъ и томъ же дѣйствіи, нужно вспомнить, что естественная необходимость, не могущая быть совмѣстною со свободой субъекта, принадлежитъ только опредѣленію той вещи, которая стоитъ подъ условіями времени, т. е. опредѣленію дѣйствующаго субъекта только какъ явленія, что, слѣдовательно, поскольку опредѣляющее основаніе каждаго дѣйствія этого субъекта находится въ томъ, что принадлежитъ къ прошедшему времени, оно *не подлежитъ его власти*. Но тотъ же самый субъектъ, сознавая себя съ другой стороны какъ вещь о себѣ, разсматриваетъ и свое существованіе, поскольку оно не стоитъ подъ условіями времени, и себя самого, какъ опредѣляемаго только тѣми законами, которые онъ самъ даетъ себѣ посредствомъ разума, и въ этомъ его существованіи ему ничто не предшествуетъ относительно опредѣленія его воли, но каждое дѣйствіе и вообще каждое опредѣленіе его бытія, измѣняющееся согласно внутреннему чувству, даже весь рядъ его существованія какъ чувственнаго существа, въ сознаніи его умопостигаемаго бытія есть не что иное, какъ только слѣдствіе, а никакъ не можетъ быть признанъ за опредѣляющее основаніе его умопостигаемой причинности. Въ этомъ отношеніи, разумное существо можетъ справедливо сказать о каждомъ противонравственномъ дѣйствіи, которое оно совершаетъ, хотя бы это дѣйствіе, какъ явленіе, было достаточно опредѣлено предыдущимъ и постольку было бы неизбѣжно необходимо,— оно можетъ справедливо сказать, что дѣйствіе это могло бы и не совершиться, такъ какъ оно со всѣмъ предыдущимъ, которымъ опредѣ-

[1]) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Kirchmann's Ausgabe. Berlin, 1869, стр. 113—117.

ляется, есть лишь только единичное явленіе его характера, который создается имъ самимъ и по которому оно вмѣняетъ себѣ причинную силу того явленія,—вмѣняетъ ее себѣ въ качествѣ независимой отъ всякой чувственности причины [1]).

Съ этимъ совершенно согласенъ приговоръ той удивительной способности въ насъ, которую мы называемъ совѣстью: что мы ни измышляли бы для того, чтобъ оправдать какое-нибудь безнравственное дѣйствіе какъ нѣчто такое, чего мы совершенно не могли избѣжать, при совершеніи котораго мы были унесены потокомъ естественной необходимости,—всегда мы находимъ, что говорящій здѣсь въ нашу пользу адвокатъ никакъ не можетъ заглушить внутренняго обвинителя, если только мы сознаемъ, что во время совершенія дѣйствія мы обладали яснымъ разумомъ, т. е. пользовались свободой. И хотя безнравственное дѣйствіе *объясняется* естественными причинами, но это объясненіе не есть *оправданіе*, такъ какъ нисколько не уничтожаетъ самопорицанія. На этомъ же основывается раскаяніе въ давно совершенномъ дѣйствіи при каждомъ воспоминаніи о немъ. Это скорбное, нравственнымъ настроеніемъ производимое ощущеніе практически безплодно, такъ какъ не можетъ превратить сдѣланное въ несдѣланное, и съ этой точки зрѣнія оно было бы совершенно безсмысленно (каковымъ его признаетъ между прочимъ Пристлей въ качествѣ настоящаго послѣдовательнаго фаталиста, и за эту откровенность онъ заслуживаетъ большаго одобренія, чѣмъ тѣ, которые на самомъ дѣлѣ, утверждая механизмъ воли, на словахъ признаютъ свободу и включаютъ въ свою синкретистическую систему понятіе вмѣняемости, не будучи однако въ состояніи сдѣлать его понятнымъ), но оно получаетъ свое законное оправданіе изъ того, что разумъ не можетъ признавать никакое различіе времени, когда дѣло идетъ о законахъ нашего умопостигаемаго, т. е. нравственнаго существованія, а спрашиваетъ только, принадлежитъ ли событіе мнѣ какъ мое дѣйствіе, и затѣмъ связываетъ съ нимъ морально то ощущеніе безо всякаго различія, совершено ли дѣйствіе теперь или же давнымъ-давно. Раскаяніе и вмѣняемость относятся собственно не къ отдѣльному дѣйствію какъ такому, т. е. какъ явленію во времени, опредѣленному предшествовавшими явленіями и поэтому необходимому, а ко внутренней причинѣ этого дѣйствія, лежащей за предѣлами явленій, не подчиненной слѣдовательно формѣ времени и относительно которой такимъ образомъ нѣтъ прошедшаго. Я могу вмѣнять себѣ, порицать и

[1]) Kant, *Kr. d. pr. V.*, 117—118.

раскаяваться въ дѣйствіи лишь поскольку въ немъ выражается мой постоянный характеръ или постоянная черта этого характера, независимая отъ времени и составляющая свободный продуктъ моего умопостигаемаго характера. Ибо развивающаяся во времени чувственная жизнь, по отношенію къ умопостигаемому содержанію существованія, представляетъ безусловно единичное явленіе, которое, поскольку оно содержитъ только проявленіе нравственнаго характера, должно быть оцѣниваемо не по естественной необходимости (которою опредѣляется только его обнаруженіе, а не оно само), но по безусловной произвольности его свободы, какъ вещи о себѣ. Поэтому можно допустить, что еслибы даже для насъ было возможно такъ глубоко проникать въ характеръ человѣка поскольку онъ проявляется какъ во внутреннемъ, такъ и во внѣшнемъ дѣйствіи, что намъ было бы извѣстно всякое даже самое незначительное побужденіе къ тому дѣйствію, а также и всѣ на него дѣйствующіе внѣшніе поводы, причемъ можно было бы расчитать поведеніе этого человѣка въ будущемъ съ такою же достовѣрностью, какъ лунное или солнечное затменіе, тѣмъ не менѣе можно было бы утверждать, что этотъ человѣкъ свободенъ, такъ какъ намъ все-таки оставалась бы возможность другой точки зрѣнія на этотъ же субъектъ, именно, умственное воззрѣніе на него какъ на noumenon. Причемъ намъ было бы ясно, что вся эта цѣпь явленій по нравственному своему значенію сама зависитъ отъ произвольности субъекта какъ вещи о себѣ, объ опредѣленіяхъ которой нельзя дать никакого физическаго понятія или объясненія. Съ этой точки зрѣнія, которая естественна для нашего разума, хотя и необъяснима эмпирически, оправдываются даже такія сужденія, которыя на первый взглядъ кажутся совершенно несправедливыми. Бываютъ случаи, когда люди съ самаго ранняго дѣтства показываютъ рѣшительную злость, которая постоянно возрастаетъ съ лѣтами несмотря на самое лучшее воспитаніе, такъ что ихъ приходится считать за прирожденныхъ злодѣевъ и совершенно неисправимыхъ, и между тѣмъ, несмотря на это, ихъ преступленія вмѣняются имъ такъ же, какъ и другимъ, какъ будто бы, несмотря на это прирожденное и слѣдовательно независимое отъ ихъ воли злое свойство ихъ натуры, они остаются такими же отвѣтственными за свои дѣйствія, какъ и всякій другой. Это было бы невозможно, еслибы мы не предполагали, что все, что они дѣлаютъ, имѣетъ въ своей основѣ нѣкоторую свободную причинность, независимую отъ временныхъ явленій и только обнаруживающуюся въ этихъ явленіяхъ, такъ, что весь этотъ обнаруженный дурной характеръ есть не основаніе, а напротивъ только

результатъ ихъ свободной воли, по существу предшествующей всѣмъ своимъ временнымъ явленіямъ (предшествующей слѣдовательно или первѣйшей и относительно самаго ихъ рожденія, въ которомъ обнаруживается уже результатъ этой умопостигаемой свободной воли), вслѣдствіе чего они съ самаго начала и проявляютъ одинъ и тотъ же дурной характеръ, нисколько не мѣшающій имъ быть отвѣтственными за то первоначальное свободное опредѣленіе, изъ котораго произошелъ и этотъ характеръ [1]).

XI. Результаты раціоналистической этики.—Переходъ отъ субъективной къ объективной этикѣ.

Изложенное различіе умопостигаемаго и эмпирическаго характера показываетъ, что каждый человѣкъ, какъ существо само въ себѣ или умопостигаемая причина, есть самостоятельное начало своихъ дѣйствій по отношенію ко внѣшнимъ чувственнымъ побужденіямъ. Уже эмпирическое изслѣдованіе вопроса о свободѣ воли показало намъ, что внѣшнія побужденія сами по себѣ недостаточны для произведенія какого бы то ни было человѣческаго дѣйствія, что ихъ опредѣляющая сила обусловливается индивидуальнымъ свойствомъ или натурой, то-есть эмпирическимъ характеромъ дѣйствующаго существа. Но такая относительная независимость отъ *внѣшнихъ* только условій не есть очевидно свобода воли въ собственномъ смыслѣ, ибо самый этотъ эмпирическій характеръ есть уже нѣчто данное, опредѣленное, слѣдовательно невольное. Какъ всѣ явленія онъ опредѣляется трансцендентальнымъ свойствомъ являющагося, какъ существа самого въ себѣ и слѣдовательно зависитъ отъ умопостигаемаго характера. Этотъ послѣдній свободенъ уже ото всѣхъ эмпирическихъ условій не только внѣшнихъ, но и внутреннихъ, такъ какъ вся совокупность этихъ внутреннихъ условій, составляющая эмпирическій характеръ субъекта, есть лишь собственное произведеніе характера умопостигаемаго, который такимъ образомъ опредѣляетъ свой эмпирическій характеръ, но не опредѣляется имъ; но легко видѣть, что и этимъ еще не разрѣшается настоящій вопросъ о свободѣ воли, такъ какъ и свобода умопостигаемаго характера есть только относительная. Ибо если собственная причина моихъ дѣйствій есть мой умопостигаемый характеръ, не опредѣляемый никакими эмпи-

---

[1]) Kant, *Kr. d. pr.* V. 118—120.

рическими условіями, то изъ этого еще не слѣдуетъ, чтобъ этотъ умопостигаемый характеръ не опредѣлялся чѣмъ-нибудь другимъ помимо этихъ условій. Какъ умопостигаемое существо или существо само въ себѣ человѣкъ принадлежитъ къ иному существенному или умопостигаемому міру, радикально отличному отъ міра природы, и если, какъ чувственное существо или явленіе, человѣкъ въ своихъ эмпирическихъ дѣйствіяхъ подчиняется закону этой чувственной природы или закону явленій, то въ качествѣ умопостигаемаго существа не долженъ ли онъ быть также подчиненнымъ, — но только иному закону,—закону міра умопостигаемаго? Въ обоихъ случаяхъ есть опредѣленіе и слѣдовательно не свобода, только сами опредѣляющія причины суть другія. Или можетъ-быть человѣкъ какъ умопостигаемое существо самъ себя опредѣляетъ извѣстнымъ сверхприроднымъ трансцендентальнымъ актомъ и даетъ себѣ опредѣленный характеръ, выражающійся потомъ въ рядѣ временныхъ его дѣйствій, причемъ, такъ какъ этотъ трансцендентальный актъ по самому понятію своему не можетъ подлежать формѣ времени, и слѣдовательно по отношенію къ нему не можетъ быть никакой временной раздѣльности дѣйствій, то каждое дѣйствіе и всѣ они вмѣстѣ въ своей внутренней связи безо всякаго различія времени составляютъ единое проявленіе этого свободнаго трансцендентальнаго акта и всѣ одинаково относятся къ нему какъ къ своей умопостигаемой причинѣ. Но во-первыхъ должно замѣтить, что нельзя говорить о трансцендентальномъ *актѣ* въ собственномъ смыслѣ, ибо всякій актъ или дѣйствіе есть переходъ отъ одного состоянія къ другому, предполагаетъ, слѣдовательно, время, въ которое совершается этотъ переходъ и такимъ образомъ не можетъ имѣть трансцендентальнаго или умопостигаемаго, т. е. свободнаго отъ всякихъ условій времени характера. Если же, далѣе, подъ актомъ разумѣть нѣчто иное, если утверждать *вѣчный* актъ, какъ единое и неизмѣнное состояніе, а не движеніе, переходъ отъ одного состоянія къ другому, въ такомъ случаѣ характеръ человѣка какъ умопостигаемый или трансцендентальный явится вѣчнымъ, всегда и неизмѣнно существующимъ, слѣдовательно независимымъ отъ его воли, а потому и несвободнымъ. Очевидно, въ этомъ ученіи Канта (раздѣляемомъ Шеллингомъ и Шопенгауеромъ) свобода принимается въ чисто относительномъ смыслѣ. Человѣкъ, въ силу своего умопостигаемаго характера или какъ существо само по себѣ, свободенъ отъ закона внѣшней необходимости, опредѣляющей эмпирическія явленія. Такая свобода принадлежитъ ему вмѣстѣ со всѣми другими существами, такъ какъ каждое существо (все, что существуетъ), будучи съ одной стороны

явленіемъ и подчиняясь слѣдовательно закону явленій, съ другой стороны есть вещь въ себѣ или умопостигаемая сущность (noumenon), независимая отъ этого закона и слѣдовательно по отношенію къ нему свободная. Каждое существо и каждая вещь въ природѣ не опредѣляются безусловно въ своемъ дѣйствіи закономъ феноменальной причинной связи, каждое существо и каждая вещь имѣетъ сама въ себѣ безусловно свойственный ей извѣстный умопостигаемый характеръ, которымъ собственно и опредѣляются способы ея проявленія, т. е. ея эмпирическій характеръ, причемъ внѣшнія причины служатъ только поводомъ этому проявленію. И различіе въ этомъ отношеніи между человѣкомъ и другими низшими существами можетъ состоять развѣ лишь въ томъ, что эти послѣднія имѣютъ только извѣстный родовой характеръ безъ различія особей въ отношеніи къ умопостигаемому свойству, тогда какъ въ человѣкѣ умопостигаемый характеръ есть различный для каждой особи. Но затѣмъ еще остается роковой вопросъ: чѣмъ опредѣляется самый этотъ умопостигаемый характеръ каждаго существа, почему такое-то существо можетъ дѣйствовать въ силу своего трансцендентальнаго характера только такъ, а не иначе? Раціоналистическая этика, въ лицѣ Канта, отказывается отвѣчать на этотъ вопросъ, отказывается слѣдовательно отъ окончательнаго разрѣшенія вопроса о свободѣ воли. Но если это разрѣшеніе лежитъ за предѣлами того или другого философскаго ученія, то еще изъ этого не слѣдуетъ, чтобы вопросъ былъ неразрѣшимъ по самому существу дѣла. Очевидно только, что почву или основаніе для его разрѣшенія нужно искать не въ эмпирической дѣйствительности и не въ формальныхъ опредѣленіяхъ апріорнаго мышленія, а въ томъ умопостигаемомъ мірѣ, къ которому человѣкъ принадлежитъ своимъ внутреннимъ существомъ, въ силу своего умопостигаемаго характера, и существованіе котораго необходимо признается какъ эмпирическою, такъ и раціоналистическою философіей.

Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ вопросъ о свободѣ воли сводится къ вопросу: опредѣляется ли человѣкъ въ своихъ дѣйствіяхъ какими-нибудь причинами, кромѣ самой своей воли, и такъ какъ признано что онъ не опредѣляется съ безусловною необходимостью никакими эмпирическими причинами, принадлежащими къ міру явленій, то остается только вопросъ: не опредѣляется ли онъ причинами трансцендентальными, т. е. принадлежащими къ міру умопостигаемому, и для того, чтобы разрѣшить этотъ вопросъ, необходимы нѣкоторыя положительныя знанія этого умопостигаемаго міра и его законовъ. Но возможно ли это знаніе? Очевидно, здѣсь вопросъ принимаетъ чисто теоретиче-

скій или умозрительный характеръ и слѣдовательно отвѣтъ на него лежитъ совершенно за предѣлами этики. Но для этой послѣдней и нѣтъ непосредственной необходимости въ *окончательномъ*, метафизическомъ разрѣшеніи вопроса о свободѣ воли; для нея достаточно пока и тѣхъ результатовъ, которые получены путемъ эмпирическаго и раціональнаго изслѣдованія. Основной вопросъ этики, какъ мы знаемъ, есть слѣдующій: въ чемъ состоитъ коренное различіе нравственнаго и безнравственнаго дѣйствія и на чемъ это различіе для человѣка основывается? На этотъ вопросъ раціональная этика, въ связи съ послѣдними результатами этики эмпирической можетъ дать удовлетворительный отвѣтъ. Мы знаемъ, что особенный характеръ нравственной дѣятельности (въ отличіе отъ безнравственной) состоитъ въ ея внутренней всеобщности и необходимости, то-есть въ возможности, чтобы принципъ или правило этой дѣятельности сдѣлалось всеобщимъ закономъ, тогда какъ характеръ противоположной, т. е. нравственно дурной дѣятельности состоитъ въ томъ, что правило ея не можетъ безъ внутренняго противорѣчія сдѣлаться всеобщимъ закономъ. Это есть различіе въ самой общей формѣ; что касается до предмета дѣятельности, то коренное различіе между нравственною и безнравственною дѣятельностями въ этомъ отношеніи опредѣлилось тѣмъ, что предметы перваго рода дѣятельности суть другія существа, какъ цѣли сами по себѣ, тогда какъ второго рода дѣятельность имѣетъ своимъ предметомъ только само дѣйствующее, притомъ какъ чувственное или случайное существо. Наконецъ, и относительно послѣдней цѣли дѣйствія, она опредѣлилась для дѣятельности нравственной въ видѣ всеобщаго и внутренно необходимаго царства цѣлей, тогда какъ дѣятельность безнравственная имѣетъ лишь частныя, случайныя и преходящія цѣли. Эти три опредѣленія имѣютъ между собою то общее и сводятся къ тому, что дѣятельность нравственно добрая имѣетъ какъ свою форму, такъ равно предметъ и цѣль въ мірѣ умопостигаемомъ, всеобщемъ и внутренно необходимомъ, тогда какъ противоположная дѣятельность имѣетъ какъ свою форму, такъ равно предметъ и цѣль въ мірѣ случайныхъ эмпирически-обусловленныхъ, относительныхъ явленій. Перваго рода дѣятельность *нормальна*, потому что ея принципъ можетъ стать всеобщимъ и необходимымъ, т. е. можетъ стать безусловною *нормой* (для всѣхъ одинаково), тогда какъ второго рода дѣятельность не можетъ имѣть по существу своему, какъ относящаяся исключительно къ частному эмпирическому существованію дѣйствующаго, никакой общей безусловной нормы и слѣдовательно ненормальна. Если собственный характеръ нравственной дѣятельности свя-

зываетъ ее съ міромъ умопостигаемаго, въ которомъ она имѣетъ свою форму, предметъ и цѣль, то точно также связана она съ этимъ умопостигаемымъ міромъ и по своему субъективному основанію, т. е. по своему основанію въ человѣкѣ какъ дѣйствующемъ. Это основаніе есть то, что человѣкъ самъ по себѣ не есть только явленіе, но обладаетъ какъ вещь въ себѣ трансцендентальнымъ или умопостигаемымъ характеромъ, вслѣдствіе чего онъ и можетъ давать своей дѣятельности умопостигаемую или идеальную форму: ставить ей умопостигаемые предметы и цѣли, т. е. можетъ дѣйствовать нравственно, и въ этой возможности или способности дѣйствовать по идеямъ, а не по эмпирическимъ или чувственнымъ побужденіямъ заключается та его несомнѣнная свобода, которая одна только и необходима съ практической или нравственной точки зрѣнія. Для того, чтобы человѣкъ могъ дѣйствовать нравственно, нѣтъ надобности, чтобы онъ былъ свободенъ въ томъ смыслѣ, чтобы не опредѣляться никакими мотивами; достаточно, что онъ свободенъ въ томъ смыслѣ, что можетъ опредѣляться идеальными мотивами. Свобода человѣка въ послѣднемъ смыслѣ есть внутреннее субъективное условіе нравственной дѣятельности.

Всякая дѣятельность можетъ разсматриваться съ двухъ сторонъ или точекъ зрѣнія: во-первыхъ, со стороны своихъ внутреннихъ субъективныхъ основаній въ дѣйствующемъ, и во-вторыхъ, со стороны своего осуществленія въ предметѣ дѣйствія. Эти двѣ стороны такъ тѣсно и неразлучно связаны между собою, что было бы неосновательно и невозможно ограничивать этику изслѣдованіемъ только одной стороны. Въ самомъ дѣлѣ, если даже допустить, что нравственная воля и основанная на ней дѣятельность имѣютъ всю свою моральную цѣну только въ своихъ внутреннихъ основаніяхъ, т. е. въ томъ, чѣмъ опредѣляется субъектъ въ этой дѣятельности, то вѣдь сами эти внутреннія основанія предполагаютъ по крайней мѣрѣ возможность осуществленія ихъ во внѣшней дѣятельности. Нравственная воля требуетъ нравственнаго дѣйствія, нравственное же дѣйствіе стремится къ своему осуществленію въ дѣйствительности. Еслибы не предполагалось этого послѣдняго, то и сама нравственная воля субъекта была бы невозможна: еслибъ я зналъ, или былъ увѣренъ, что осуществить въ дѣйствительности добро такъ же невозможно, какъ сдѣлать чтобы дважды-два было пять или чтобы квадратъ былъ кругомъ, то въ какомъ случаѣ во мнѣ самое желаніе нравственнаго добра было бы субъективно невозможно въ смыслѣ рѣшительной дѣйствительной воли, какъ я не могу серьезно хотѣть, чтобы квадратъ былъ кругомъ. Такимъ образомъ для того даже, чтобы нравственное начало существовало субъективно

во внутренней волѣ, необходимо, чтобъ была увѣренность въ возможности его объективнаго осуществленія, а такая увѣренность предполагаетъ изслѣдованіе необходимыхъ условій этого объективнаго существованія.

Итакъ, *субъективная* этика, которою мы до сихъ поръ занимались, т. е. ученіе о внутреннихъ опредѣленіяхъ нравственной воли (сначала матеріальныхъ—въ этикѣ эмпирической, а затѣмъ, и главнымъ образомъ, формальныхъ—въ этикѣ раціональной), необходимо требуетъ знанія *этики объективной*, т. е. ученія объ условіяхъ дѣйствительнаго осуществленія нравственныхъ цѣлей.

Нравственная дѣятельность, какъ мы знаемъ, имѣетъ своею формой безусловную всеобщность, своимъ предметомъ—всѣ живыя существа, своею окончательною цѣлью—организацію этихъ существъ въ царствѣ цѣлей. Такимъ образомъ, нравственная дѣятельность по необходимости выходитъ за предѣлы единичной личной жизни и обусловливается (какъ объективная) существованіемъ *общества*. Отсюда ясно, что полное осуществленіе этой объективной нравственной дѣятельности полагается въ *долженствующемъ быть* или *нормальномъ обществѣ*, и слѣдовательно задача объективной этики заключается въ опредѣленіи условій этого нормальнаго общества, какъ высшаго практическаго идеала.

XII. Отвлеченныя понятія о человѣческомъ обществѣ вообще.

Мы видѣли тщетную попытку формальной этики (имѣющей въ Кантѣ своего чистѣйшаго представителя) ограничить сущность нравственнаго начала одною его формой, то-есть понятіемъ чистаго долга какъ общимъ правиломъ воли: самое это правило по необходимости заключаетъ въ себѣ какъ свою существенную часть указаніе должнаго предмета и цѣли для воли и дѣятельности. Въ самомъ формальномъ принципѣ нравственности, какъ мы видѣли, приходится по необходимости различить его обязательную форму—форму долга или категорическаго императива, утверждающую, что мы *должны* дѣлать, и его содержаніе, показывающее, *что* мы должны дѣлать.

Что касается до обязательной формы нравственнаго начала, то заключая въ себѣ предположеніе свободной воли (ибо я не могу быть обязанъ къ тому, чтò не въ моей волѣ), она остается открытою задачей, пока не разрѣшенъ этотъ основной вопросъ о свободѣ воли, а онъ, какъ мы видѣли, не можетъ быть окончательно разрѣшенъ въ

области однихъ этическихъ понятій, будучи тѣсно связанъ съ другими вопросами чисто метафизическаго свойства, требующими особаго изслѣдованія. Но прежде чѣмъ перейти къ этому послѣднему, намъ должно развить объективное содержаніе нравственнаго начала, имѣющее собственное значеніе независимо отъ его обязательной формы. Ибо еслибы даже оказалось, что нравственная цѣль воли и дѣятельности и не можетъ быть для насъ безусловнымъ долгомъ, намъ повелѣвающимъ, то это не отнимаетъ у нея значенія высшаго блага, къ которому мы можемъ стремиться.

Настоящая цѣль нашей воли и дѣятельности, указываемая нравственнымъ началомъ, заключается, какъ мы видѣли, въ осуществленіи нормальнаго общества.

Общество есть вмѣстѣ и существующій фактъ и неосуществленная идея, или идеалъ. Здѣсь мы прежде всего встрѣчаемся съ отвлеченнымъ воззрѣніемъ, которое видитъ въ обществѣ только фактически существующее, естественное явленіе и ставитъ исключительною задачей общественной науки изучать эмпирическіе законы этого явленія, какъ оно есть въ дѣйствительности, устраняя всякій вопросъ о нормальномъ долженствующемъ быть или идеальномъ обществѣ.

Общество есть фактъ, но также фактъ и то, что общество не есть какое-нибудь вполнѣ опредѣленное, завершенное въ своихъ формахъ бытіе, а что оно есть нѣчто измѣнчивое, незаконченное, только дѣлающееся или осуществляемое. Соотвѣтственно этому и предполагаемая положительная наука объ обществѣ (соціологія), кромѣ соціальной статики, изучающей общество въ его пребывающихъ постоянныхъ основахъ (представляющихъ впрочемъ, строго говоря, очень немногое), заключаетъ въ себѣ еще какъ свою существенную часть соціальную динамику, изучающую законы измѣненія или развитія общества. Но чѣмъ прежде всего опредѣляется это развитіе общества? На это пусть отвѣтитъ намъ самъ преподаватель положительной соціологіи. „Мнѣ не нужно доказывать“, говоритъ онъ, „что міромъ управляютъ и двигаютъ идеи или, другими словами, что весь общественный механизмъ основывается окончательно на мнѣніяхъ [1])“. Дѣйствительно, если устранить нѣкоторую неточность выраженій, то высказанная здѣсь Контомъ мысль не нуждается въ доказательствахъ. Поистинѣ несомнѣнно, что прямое двигательное начало общественному развитію дается существующими въ обществѣ, въ той или другой формѣ, идеями и прежде всего разумѣется идеями

[1]) Aug. Comte, *Cours de philosophie positive*, 1, 48, I-го изд.

соціальными, то-есть идеалами общества или представленіями о нормальномъ, долженствующемъ быть обществѣ. Такимъ образомъ соціальная динамика необходимо должна заключать въ себѣ и соціальную идеалогію, то-есть ученіе о долженствующемъ быть или идеальномъ обществѣ.

Избѣгая спора о словахъ, можно безо всякаго затрудненія признать, что общество есть естественное явленіе, есть фактъ. Но этимъ разумѣется еще ничего не сказано. Спрашивается, какое явленіе, какой фактъ? Такъ какъ общество есть нѣчто сложное, живущее и развивающееся, то его охотно подводятъ подъ категорію организма. И противъ этого нѣтъ основаній спорить: дѣйствительно общество представляетъ всѣ признаки бытія органическаго. Но когда на этомъ основаніи начинаютъ разсматривать общество прямо по аналогіи съ извѣстными намъ индивидуальными организмами животнаго и растительнаго міра, то при этомъ забываютъ, что общество не можетъ быть только организмомъ вообще, то-есть имѣющимъ лишь тѣ общіе признаки, которые есть и у всякаго другого организма: общество есть организмъ опредѣленный, организмъ sui generis, и слѣдовательно обладаетъ особенными, ему исключительно принадлежащими свойствами. И прежде всего, какъ мы видѣли, общество живетъ и развивается по идеямъ, причемъ эти идеи являются не только какъ безсознательно присущія его бытію нормы (въ этомъ смыслѣ и вся остальная природа живетъ по идеямъ), а какъ сознательныя личныя мысли самихъ членовъ общества, — какъ убѣжденія и мнѣнія. Общество въ извѣстной мѣрѣ есть произведеніе своей собственной сознательной дѣятельности, чего нельзя сказать о другихъ организмахъ. Въ этомъ смыслѣ общество можетъ быть названо организмомъ свободнымъ и противопоставлено всѣмъ другимъ, какъ только природнымъ.

Далѣе: жизнь и развитіе природныхъ организмовъ представляетъ замкнутый кругъ; весь процессъ этого развитія съ началомъ и концомъ своимъ, отъ зародышнаго пузырька и до разлагающагося трупа, данъ въ дѣйствительности и можетъ быть намъ фактически извѣстенъ; въ этомъ смыслѣ природный организмъ есть вполнѣ фактъ, тогда какъ развитіе общественнаго организма въ его цѣломъ, то-есть развитіе человѣчества, есть только задача, ибо это развитіе въ дѣйствительности еще не совершилось, и не только начатки человѣчества скрыты отъ насъ такъ же, какъ и его концы, но мы не знаемъ даже и того, въ какомъ количественномъ отношеніи находится прожитой уже человѣчествомъ періодъ ко всей его жизни. Поэтому, если мы все-таки хотимъ имѣть науку объ обществѣ, если мы хотимъ смотрѣть на

общество и изучать его какъ нѣчто цѣлое, какъ развивающійся организмъ, то мы не можемъ ограничиться областью одного историческаго опыта, а должны рядомъ съ фактами прошедшаго и настоящаго дать мѣсто и идеямъ будущаго; ибо только въ этихъ идеяхъ общество человѣческое получаетъ ту опредѣленность и законченность, которыхъ оно лишено въ своей наличной дѣятельности.

Нельзя говорить о развитіи общества, не имѣя понятія о томъ, къ чему ведетъ это развитіе, какой конецъ его. Но конецъ этотъ есть не фактъ, а только идеалъ. Такимъ образомъ и съ этой стороны соціальные идеалы входятъ въ науку объ обществѣ. Устранять ихъ отсюда было бы еще основаніе, еслибы можно было провести непреложную границу и безусловное различіе между идеей и фактомъ, между мыслями разума и явленіями дѣйствительности. Между тѣмъ, несомнѣнно, что въ обществѣ, какъ и вездѣ, идея есть вмѣстѣ съ тѣмъ и фактъ, такъ же, какъ всякій фактъ есть и идея. Устраняя всякія метафизическія соображенія и ограничиваясь одною областью явленій, и именно явленій историческихъ, легко убѣдиться, что всякое событіе въ жизни человѣческаго общества, прежде чѣмъ стать фактомъ дѣйствительности, было идеаломъ мыслящаго ума. И точно также идея, появившись въ обществѣ и ставъ въ немъ началомъ движенія, является тѣмъ самымъ, какъ положительный общественный фактъ. Идея и фактъ, утопія и дѣйствительность суть термины относительные, постоянно переходящіе другъ въ друга, и если можно и должно пренебрегать иными утопіями, то не за то, что онѣ утопіи, то-есть не имѣютъ мѣста въ данной внѣшней дѣйствительности [1]) или являются въ ней какъ только мысли, а за то, что онѣ суть плохія мысли и въ этомъ качествѣ не только лишены примѣненія въ наличной дѣйствительности, но не имѣютъ законнаго мѣста и въ мірѣ идей.

Но признавая значеніе идей въ развитіи общества и вмѣстѣ съ тѣмъ признавая, что эти идеи суть также соціальные факты, не возвращаемся ли мы къ тому воззрѣнію, по которому изученіе общества сводится къ изученію его фактическаго существованія, такъ какъ къ

[1]) Ѳома Морусъ, называя свой воображаемый островъ Утопіей, то есть [illegible] или нездѣшнимъ, имѣлъ въ виду, что какъ этотъ островъ не имѣетъ мѣста на дѣйствительной землѣ, такъ и идеальный бытъ его обитателей не имѣетъ мѣста въ дѣйствительномъ обществѣ. Въ этомъ смыслѣ всякій идеалъ, пока онъ еще не осуществленъ, можетъ быть названъ утопіей. Но въ обществѣ, какъ бытіи подвижномъ, то, что не имѣетъ мѣста сегодня, можетъ имѣть мѣсто завтра, что обыкновенно забываютъ, когда отъ всякой мысли будущаго думаютъ отдѣлаться однимъ словомъ утопія. Смѣло можно сказать, что утопіи и утописты всегда управляли человѣчествомъ, а такъ-называемые практическіе люди всегда были только ихъ безсознательными орудіями.

этому послѣднему могутъ быть отнесены и всѣ соціальныя идеи? Это было бы такъ, еслибы мы не имѣли только-что указаннаго и совершенно необходимаго различія между идеями по ихъ содержанію, или по ихъ существенному достоинству независимо отъ ихъ фактическаго или историческаго существованія. Всякая идея какъ важная, такъ и пустая, одинаково есть фактъ; въ этомъ отношеніи всѣ онѣ равны и если смотрѣть только съ фактической стороны, то пришлось бы, изучая соціальныя идеи, давать мѣсто всякой произвольной фантазіи, всякому вздору, который когда-либо кому-нибудь приходилъ въ голову по данному вопросу, ибо всякая такая фантазія, всякій такой вздоръ есть фактъ умственной исторіи, необходимое явленіе наряду съ другими. Если же мы признаемъ различіе между идеями истинными и ложными, плодотворными и безплодными, и обращаемъ вниманіе только на первыя, то тѣмъ самымъ мы выходимъ за предѣлы фактической области, разсматриваемъ эти идеи не со стороны фактическаго ихъ существованія только, но со стороны ихъ существеннаго содержанія, судимъ ихъ по существу.

Но въ чемъ же состоитъ это существенное содержаніе соціальныхъ идей или идеаловъ? Такъ какъ во всякомъ идеалѣ по самому понятію его заключается требованіе его осуществленія, ибо идеалъ указываетъ именно то, что *должно быть*, а слѣдовательно и *можетъ* быть, такъ какъ нелѣпо было бы требовать невозможнаго, то и содержаніе соціальнаго идеала, какъ долженствующаго быть осуществленнымъ и слѣдовательно осуществимаго, не можетъ представлять чисто умозрительнаго, теоретическаго характера, неимѣющаго никакой связи съ дѣйствительнымъ обществомъ, ибо въ такомъ случаѣ это идеальное содержаніе не имѣло бы и никакой основы для своего осуществленія, напротивъ, очевидно, всякій соціальный идеалъ предполагаетъ настоящее, существующее общество во всемъ его дѣйствительномъ составѣ и затѣмъ требуетъ, чтобъ это дѣйствительное общество не только существовало, но существовало *какъ должно*, а такъ какъ должное вообще опредѣляется нравственнымъ началомъ, то всякій соціальный идеалъ заключаетъ въ себѣ примѣненіе нравственнаго начала къ существующему обществу.

Такимъ образомъ, мы имѣемъ два данныя: общее начало нравственности, какъ чисто разумное требованіе, и дѣйствительное общество, какъ эмпирическій фактъ. Взятыя въ своей отдѣльности эти два данныя не удовлетворяютъ воли какъ практическаго разума, поскольку нравственное начало само по себѣ не дѣйствительно, а дѣйствительное общество само по себѣ не нравственно; соціальный же идеалъ ука-

зываетъ именно способъ ихъ взаимодѣйствія, какъ реализацію нравственнаго начала и идеализацію дѣйствительнаго общества. Согласно общественному идеалу, формальное нравственное начало, осуществляясь въ дѣйствительномъ обществѣ, должно сдѣлать его нормальнымъ, а само должно стать въ немъ дѣйствительнымъ, или, сообщая ему идеальную форму, должно получить отъ него реальное содержаніе.

Такъ какъ возможно только одно общее формальное требованіе нравственности (а именно, чтобы всѣ составляли цѣль каждаго и каждый цѣль всѣхъ), то множественность и разнообразіе соціальныхъ идеаловъ зависитъ собственно отъ неполноты въ примѣненіи этого единственнаго требованія къ дѣйствительному обществу. Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ это послѣднее есть фактъ весьма сложный, состоящій изъ многихъ элементовъ, то, примѣняя къ нему нравственное начало, можно имѣть въ виду преимущественно тотъ или другой изъ общественныхъ элементовъ, болѣе или менѣе отвлекаясь отъ другихъ, вслѣдствіе чего и получаются различные соціальные идеалы, носящіе болѣе или менѣе отвлеченный характеръ, или представляющіе собою отвлеченное начало объективной нравственности.

Но прежде разсмотрѣнія этихъ отвлеченныхъ началъ болѣе частнаго характера, мы должны упомянуть о двухъ общихъ направленіяхъ общественной этики, соотвѣтствующихъ не только двумъ основнымъ элементамъ всякаго общества, но связанныхъ также и съ нѣкоторою формальною двойственностью въ самомъ общемъ нравственномъ началѣ. Это послѣднее, какъ мы знаемъ, требуетъ, чтобы всѣ были цѣлью каждаго и каждый цѣлью всѣхъ; такимъ образомъ, здѣсь „всѣ“ и „каждый“ представляютъ два существенные термина, и при одностороннемъ пониманіи нравственнаго начала перевѣсъ можетъ даваться одному изъ нихъ,—центръ тяжести можетъ полагаться или въ единственномъ элементѣ („каждый“) или въ элементѣ универсальномъ („всѣ“), откуда и являются два отвлеченныя начала объективной этики или два отвлеченные идеала общества, къ которымъ мы и переходимъ.

XIII. Отвлеченныя начала индивидуализма и общинности.

Всякій общественный идеалъ, предполагая дѣйствительные элементы общества, имѣетъ своею цѣлью опредѣлить нормальное, то-есть долженствующее быть отношеніе этихъ элементовъ, причемъ разумѣется онъ долженъ имѣть въ виду только тѣ элементы, которые

существенны и необходимы для общества. Такимъ образомъ, при разсмотрѣніи различныхъ соціальныхъ идеаловъ, намъ слѣдуетъ имѣть исходною точкой самую идею общества и начинать съ наиболѣе общихъ и первичныхъ элементовъ, которые непосредственно въ этой идеѣ заключаются.

Общество вообще (всякое общество), по самому понятію своему какъ *союзъ лицъ*, представляетъ прежде всего два основные, полярно противоположные между собою элемента: единичный, выражающійся въ отдѣльныхъ лицахъ, входящихъ въ союзъ и составляющихъ его содержимое, и элементъ общій, заключающійся въ самой той связи или общности, которая соединяетъ эти лица какъ *всѣ* и составляетъ идею общества. Этимъ двумъ основнымъ элементамъ общества соотвѣтствуютъ и въ общественной жизни, и въ ученіяхъ объ обществѣ два противоположныя стремленія, изъ которыхъ одно хочетъ дать безусловное господство элементу общинности и единства, другое же имѣетъ въ виду исключительное преобладаніе индивидуальнаго элемента. Возведенныя въ принципъ эти стремленія образуютъ отвлеченныя начала *общинности* и *индивидуализма*. Сущность этихъ началъ ясна и характеръ ихъ общеизвѣстенъ. Также ясно, что вслѣдствіе одинаковой необходимости для общества обоихъ его элементовъ (ибо безъ личнаго элемента общество невозможно *матеріально*, а безъ общей связи оно *формально* невозможно), тѣ принципы, которые утверждаютъ исключительно одинъ изъ этихъ элементовъ, являются несостоятельными и въ теоріи, и на практикѣ. Полнаго осуществленія какъ общинности, такъ и индивидуализма мы нигдѣ и не находимъ, оно невозможно. Здѣсь (какъ и при всѣхъ другихъ отвлеченныхъ началахъ) можно говорить только о *стремленіи* къ преобладанію и объ относительномъ осуществленіи; но и въ этомъ относительномъ осуществленіи открывается несостоятельность этихъ отвлеченныхъ началъ. Очевидно въ самомъ дѣлѣ, что одностороннее преобладаніе общественной связи и единства въ жизни, подавляя общимъ уровнемъ всѣ особенности личныхъ силъ и характеровъ, отнимаетъ у нихъ свободу дѣятельности и развитія, и вмѣстѣ съ тѣмъ и тѣмъ самымъ, отнимаетъ у самаго общества (которое вѣдь состоитъ изъ этихъ же подавленныхъ лицъ), полноту реальнаго содержанія, богатство и многообразіе жизни. Такимъ образомъ, исключительное господство общинности дѣлаетъ общество скуднымъ по содержанію и несвободнымъ по формѣ. Но, точно также очевидно, что и при перевѣсѣ индивидуализма, когда весь починъ, вся цѣль и опредѣляющее начало жизни переносится на отдѣльное лицо, а общественное един-

ство является лишь средой и воспомогательнымъ средствомъ для удовлетворенія личныхъ требованій, при такомъ перевѣсѣ индивидуализма въ корнѣ разрушается самое бытіе общества. Ибо когда каждый для себя есть все и ничто для другихъ, естественнымъ слѣдствіемъ такого противорѣчія является всеобщая вражда и борьба, и общество вмѣсто гармоническаго царства всеобщихъ цѣлей превращается въ хаосъ личныхъ стремленій; результатъ получается въ сущности тотъ же самый, какъ и при господствѣ противоположнаго начала общинности: полнота и свобода жизни исчезаютъ здѣсь, какъ ихъ нѣтъ и тамъ, ибо личныя стремленія по существу своему узки и бѣдны, а освобожденіе отъ власти общественныхъ началъ и идей не можетъ устранить другого, худшаго рабства,—рабства предъ механическими законами внѣшней жизни, которые для отдѣльнаго лица являются лишь какъ слѣпой, безсмысленный случай, потому что само это лицо со всѣмъ своимъ внутреннимъ міромъ есть лишь случайность для этихъ міровыхъ законовъ. Это новое рабство лица предъ „силою вещей“ тѣмъ болѣе ужасно, что отъ него не предполагается никакой возможности избавленія, ибо съ точки зрѣнія индивидуализма, замыкающаго личность внутри самой себя, и безусловно противопоставляющаго ее „всему“, не можетъ быть никакого третьяго высшаго начала, которое бы положительно соединяло или примиряло внутреннее требованіе субъекта со внѣшнею необходимостью въ объективномъ мірѣ.

Прилагая къ исключительной общинности и къ исключительному индивидуализму мѣрило формальнаго нравственнаго начала, мы находимъ, что первая безнравственна, потому что при ней каждый не есть цѣль для всѣхъ, каждый въ отдѣльности лишается самостоятельности, поглощается всѣми; индивидуализмъ же не удовлетворяетъ нравственной нормѣ, потому что здѣсь всѣ не составляютъ цѣли для каждаго, а цѣль каждаго есть только онъ самъ. Безъ сомнѣнія индивидуализмъ правъ, когда утверждаетъ, что дѣйствительный починъ всякой дѣятельности долженъ принадлежать отдѣльному лицу, что дѣятельность должна исходить отъ единичнаго лица, какъ „начала движенія“—это необходимо для того, чтобы человѣческая жизнь имѣла характеръ сознательности и свободы, для того, чтобы всѣ дѣятельныя силы получили раздѣльность и самостоятельное развитіе. Но неправда индивидуализма, какъ исключительнаго, отвлеченнаго начала, состоитъ въ томъ, что здѣсь не только дѣйствительный починъ, но и безусловная цѣль всякой дѣятельности полагается въ отдѣльномъ лицѣ, такъ что дѣятельность не только исходитъ, но и постоянно возвращается къ отдѣльному лицу какъ такому, все другое является

лишь преходящимъ средствомъ; отдѣльное лицо здѣсь вѣчно остается съ самимъ собою, ничего существеннаго не воспринимая отъ другихъ, отъ общества; во всѣхъ своихъ дѣятельностяхъ оно совершаетъ лишь безплодный и однообразный кругъ личной жизни, въ результатѣ которой получается то же, что̀ было и въ исходной точкѣ—пустая личность.

Изо всего сказаннаго слѣдуетъ, что индивидуализмъ и общинность сами по себѣ не представляютъ прямого отношенія къ нравственной нормѣ, не суть по природѣ своей ни зло, ни благо, но могутъ стать и тѣмъ и другимъ, смотря по тому, какъ и при чемъ они утверждаются. Такъ индивидуализмъ, дающій преобладаніе личному началу, является зломъ, если сама личность лишена идеальнаго содержанія: здѣсь зло не въ индивидуальномъ началѣ вообще,—не въ самоутвержденіи лица, а въ безсодержательности этого самоутвержденія. Индивидуализмъ, напротивъ, является благомъ, когда личность обладаетъ высшимъ содержаніемъ и, утверждая себя, утверждаетъ и осуществляетъ нѣкоторую всеобщую идею; но всеобщая идея предполагаетъ общеніе и солидарность лица со всѣми, и слѣдовательно истинный индивидуализмъ требуетъ внутренней общинности и неразлученъ съ нею. Точно также и общинность есть благо лишь тогда, когда общественное единство способно покрыть собою все возможное богатство и полноту жизненнаго содержанія, что̀ невозможно безъ развитія личности, такъ что истинная общинность неразрывно связана съ истиннымъ индивидуализмомъ.

Такимъ образомъ оба эти элемента образуютъ нормальное общество лишь въ своемъ соединеніи, которое даетъ отдѣльному лицу всеобщность идеи, а общественному началу—полноту дѣйствительности. Другими словами, основное условіе нормальнаго общества есть полное взаимное проникновеніе индивидуальнаго и общиннаго начала, или внутреннее совпаденіе между сильнѣйшимъ развитіемъ личности и полнѣйшимъ общественнымъ единствомъ; ибо только такое совпаденіе удовлетворяетъ формальному нравственному требованію, чтобы каждый былъ цѣлью всѣхъ (начало индивидуализма) и вмѣстѣ съ тѣмъ и тѣмъ самымъ, чтобы всѣ были цѣлью каждаго (начало общинности).

Но что значитъ выраженіе: быть цѣлью въ примѣненіи къ живымъ личнымъ существамъ? Какимъ образомъ другія существа могутъ быть цѣлью для меня и я для нихъ? Если это выраженіе имѣетъ какое-нибудь содержаніе, то оно очевидно означаетъ, что дѣйствительныя чужія цѣли или чужое благо становятся моею цѣлью или

моимъ благомъ и, наоборотъ, мое благо становится цѣлью для другихъ. Но въ такомъ случаѣ мы опять возвращаемся къ вѣчному вопросу: въ чемъ же это благо? Но теперь этотъ вопросъ имѣетъ для насъ уже болѣе опредѣленный смыслъ, нежели въ началѣ нашего изслѣдованія, такъ какъ наше неизвѣстное уже получило одно общее опредѣленіе, которое за нимъ останется, какія бы дальнѣйшія болѣе частныя опредѣленія мы для него ни нашли, а именно: оно опредѣлилось уже какъ благо общественное, дающее содержаніе жизни и дѣятельности лицъ подъ необходимымъ условіемъ ихъ единства, или какъ такое, относительно котораго всѣ суть одно. Этимъ устранено личное субъективное начало нравственности въ его исключительности и отвлеченности,—личная нравственность признана лишь какъ внутренняя сторона нравственности общественной, этика субъективная признана какъ нераздѣльная составная часть этики объективной, и всѣ дальнѣйшіе отвѣты на вопросъ о благѣ, хотя и будутъ необходимо представлять соотвѣтствіе съ положеніями личной морали, но какъ опредѣленія блага общественнаго будутъ имѣть собственное, болѣе опредѣленное и конкретное содержаніе.

Если, какъ мы видѣли, идея общества заключаетъ въ себѣ необходимо различеніе индивидуальнаго и общественнаго начала и вмѣстѣ съ тѣмъ требованіе ихъ внутренняго единства, которое собственно и составляетъ общественное благо, какъ такое, то всѣ дальнѣйшія опредѣленія этого блага будутъ лишь развитіемъ того положенія, что въ названномъ обществѣ сильнѣйшая индивидуальность должна совпадать съ полнѣйшею общинностью. Это совпаденіе или внутреннее единство обоихъ полярныхъ началъ въ обществѣ можетъ быть названо свободною общинностью.

Такимъ образомъ отвлеченныя начала индивидуализма и общинности, ложныя въ своей исключительности, находятъ свою истину въ началѣ свободной общинности; это послѣднее — синтетическое и всеобъемлющее по формѣ,—является пока для насъ еще совершенно неопредѣленнымъ по своему содержанію. Это опредѣленное содержаніе должно быть дано ему дальнѣйшими элементами дѣйствительнаго общества, и какъ въ своемъ общемъ видѣ это начало свободной общинности является синтезомъ отвлеченнаго индивидуализма и отвлеченной общинности въ смыслѣ общихъ и неопредѣленныхъ принциповъ или идеаловъ, такъ и въ своемъ опредѣленномъ осуществленіи это начало развивается синтетически, какъ постепенное разрѣшеніе цѣлаго ряда отвлеченныхъ началъ, но уже болѣе частнаго характера, основанныхъ на исключительномъ утвержденіи того или другого

частнаго элемента общества; причемъ разумѣется и эти частные элементы должны быть сами по себѣ существенны и необходимы, то-есть должны извѣстнымъ образомъ заключаться въ самомъ понятіи общества для того, чтобы соотвѣтствующія имъ отвлеченныя начала или идеалы могли имѣть какое-нибудь значеніе въ истинной теоріи общества.

XIV. Хозяйственный элементъ общества, соціализмъ и мѣщанское царство.

Общество, какъ союзъ существъ человѣческихъ, обусловленныхъ внѣшнею природой, нуждается въ матеріальныхъ средствахъ существованія. Совокупность этихъ средствъ, которыми обладаетъ общество, называется богатствомъ, дѣятельность же человѣка, направленная на внѣшнюю природу для добыванія этихъ средствъ есть трудъ (въ собственномъ смыслѣ). Богатство и производящій его трудъ представляютъ первый необходимый элементъ общественнаго быта, элементъ хозяйственный (экономическій), безъ котораго самое существованіе общества было бы матеріально невозможно. Исключительное утвержденіе экономическаго элемента—признаніе за нимъ господствующаго, верховнаго значенія въ жизни, то-есть признаніе его не только за матеріальное основаніе общественной жизни (какимъ онъ на самомъ дѣлѣ является), но и за цѣль и опредѣляющее начало ея ведетъ къ отвлеченному началу соціализма, полагающему, что объективная нравственность или правда, то-есть нормальный строй общества и общественной жизни, прямо обусловливается правильнымъ устройствомъ экономическихъ отношеній. Исходя изъ этого общаго положенія и опираясь на критику существующаго экономическаго строя, различныя соціалистическія ученія указываютъ нормальный экономическій порядокъ, которымъ, согласно ихъ общему принципу, обусловливается и нормальный характеръ всего общества. Здѣсь они сталкиваются со школой такъ-называемыхъ экономистовъ [1]), которые, оставаясь впрочемъ на той же почвѣ исключительно экономическихъ понятій и интересовъ, утверждаютъ, что существующія хозяйствен-

[1]) Точнѣе будетъ называть ихъ мѣщанскими экономистами, такъ какъ они возводятъ въ принципъ тотъ строй общества, который характеризуется преобладаніемъ буржуазіи или мѣщанства; общее же названіе „экономисты“ могло бы по праву принадлежать также и представителямъ соціализма поскольку ихъ теоріи привязаны исключительно къ экономическимъ (хозяйственнымъ) отношеніямъ.

ныя отношенія общества, суть безусловно необходимыя и нормальныя, идеалы же соціализма суть только неосновательныя и неосуществимыя утопіи. Такъ какъ обѣ стороны ссылаются въ свою пользу на свидѣтельство исторіи, то во избѣжаніе недоразумѣній мы должны коснуться и исторической стороны вопроса.

Можно спорить о законѣ историческаго развитія, о самомъ существованіи этого развитія въ смыслѣ всеобщаго совершенствованія или прогресса, но фактъ историческаго развитія въ смыслѣ постепеннаго усложненія и расчлененія человѣческаго быта и всѣхъ человѣческихъ дѣятельностей не подлежитъ никакому сомнѣнію. Что первоначальная жизнь человѣчества въ сравненіи съ теперешнею была по преимуществу простою или односложною, это фактъ безспорный. Обусловливалась эта сравнительная простота или односложность преобладаніемъ общей, родовой, для всѣхъ одинаковой жизни надъ жизнью личною, особенною, а это въ свою очередь обусловливалось господствомъ инстинкта, то есть родового, безличнаго разума надъ личнымъ разсудочнымъ сознаніемъ (Ибо инстинктъ, то-есть разумъ прямо дѣйствующій, не разсуждающій, то-есть не останавливающійся на собственной дѣятельности, не обращающійся на самого себя, имѣетъ своимъ настоящимъ субъектомъ родовое существо, хотя и проявляется въ отдѣльныхъ особяхъ, тогда какъ сознательно разсудочное, дискурсивное мышленіе имѣетъ своимъ настоящимъ субъектомъ отдѣльную особь, хотя и обращается на родъ).

Простота и односложность первоначальнаго быта выражается въ экономической сферѣ, во-первыхъ, въ отсутствіи личной собственности въ строгомъ смыслѣ, нѣкотораго рода коммунизмѣ, и во-вторыхъ, въ простотѣ и однообразіи самаго труда и его произведеній. Первоначальный коммунизмъ, фактически доказываемый новѣйшими изслѣдованіями доисторической культуры, прямо вытекаетъ изъ преобладанія рода надъ лицомъ. Такъ какъ существенное значеніе принадлежало первоначально общинѣ въ той или другой ея формѣ, какъ семьѣ, роду или же гражданской общинѣ (civitas, πολιτεία), лицо же являлось лишь, какъ принадлежность (accidens) общины, то понятно, что оно не могло быть самостоятельнымъ собственникомъ, не могло безусловно владѣть произведеніями своего труда, которыя вмѣстѣ съ самимъ производителемъ принадлежали обществу. Вслѣдствіе того же преобладанія общаго надъ индивидуальнымъ трудъ и его произведеніе опредѣлялись однообразными, одинаковыми для всѣхъ формами: отдѣльныя лица, вообще лишенныя всякой самостоятельности и собственнаго почина, не могли сообщить никакого особеннаго и ин-

дивидуальнаго характера своему труду и его произведеніямъ, которыя такимъ образомъ и являются по необходимости простыми и скудными.

Съ развитіемъ индивидуальнаго сознанія и дѣятельности, характеризующихъ то, что мы называемъ цивилизацiей или цивилизованнымъ бытомъ, верховное значеніе переходитъ къ лицу, естественная община (семья, родъ, народъ) все болѣе и болѣе теряетъ свою существенность, свое непосредственное природное господство надъ лицомъ, все болѣе и болѣе становится его принадлежностью (accidens); общество является только внѣшнимъ отношеніемъ лицъ, а не собственною ихъ сущностью. Если въ первоначальномъ, естественномъ состояніи родъ вѣченъ, а лицо само по себѣ проходитъ и можетъ быть вѣчно только въ связи съ родомъ—въ родовой религіи,—то въ цивилизованномъ бытѣ (получившемъ рѣшительное преобладаніе съ христіанствомъ) напротивъ лицо, какъ такое, признано безусловнымъ и вѣчнымъ, родъ же является лишь какъ переходящая временная связь.

Верховное значеніе лица въ цивилизованномъ обществѣ даетъ ему право безусловной, исключительной собственности, и цѣлью труда становится дѣйствительное пріобрѣтеніе такой собственности, личное обогащеніе. Безусловная собственность предполагаетъ право передачи (личное наслѣдство и возможность капитализаціи богатства). Отсюда неравенство имуществъ и болѣе или менѣе рѣзкое раздѣленіе общества на два класса: богатыхъ собственниковъ и неимущихъ рабочихъ (капиталистовъ и пролетаріевъ). Наибольшее личное богатство, поставляемое какъ цѣль, ведетъ къ неограниченному соперничеству (конкуренціи). Вмѣстѣ съ этимъ измѣняется самый характеръ труда и его произведеній: обособляющій процессъ развитія выражается и здѣсь, именно въ раздѣленіи труда, составляющемъ одинъ изъ наиболѣе выдающихся признаковъ цивилизованнаго быта.

Эти три фактора: *безусловная личная собственность, промышленное соревнованіе* (конкуренція) и *раздѣленіе труда*, вытекая изъ общаго начала прогрессивнаго движенія, составляютъ необходимыя условія экономическаго развитія, и между тѣмъ нельзя отрицать, что въ современномъ цивилизованномъ обществѣ они нерѣдко приводятъ къ совершенно ненормальнымъ результатамъ. Нельзя отрицать, что раздѣленіе между трудомъ и капиталомъ сплошь и рядомъ выражается какъ эксплоатація труда капиталомъ, производящая пролетаріатъ со всѣми его бѣдствіями, что промышленное соревнованіе превратилось въ промышленную войну, убійственную для побѣжден-

ныхъ, что наконецъ раздѣленіе и спеціализація труда, доведенныя до крайности ради усовершенствованія производства, приносятъ въ жертву достоинство производителей, превращая всю ихъ дѣятельность въ безсмысленную механическую работу. Я не буду останавливаться на изображеніи всѣхъ экономическихъ золъ современной цивилизаціи. Много краснорѣчивыхъ страницъ, посвященныхъ этому изображенію, можно найти у представителей соціализма всѣхъ толковъ, отъ Сенъ-Симона и Фурье до Прудона и Лассаля. Указывая ненормальныя явленія въ экономической области, соціалисты приписываютъ ихъ указаннымъ тремъ факторамъ цивилизаціи и требуютъ устраненія этихъ трехъ факторовъ и прежде всего кореннаго изъ нихъ—безусловной личной собственности, причемъ нѣкоторыя изъ нихъ (собственно соціалисты), отрицая лишь безусловную собственность съ правомъ передачи и наслѣдства (dominium), допускаютъ однако право лица владѣть произведеніями своего труда (possessio), другіе же (коммунисты) требуютъ устраненія и этого послѣдняго, оставляя лицу только временное пользованіе (usus) общественнымъ имуществомъ. Но не есть ли это, какъ указываютъ противники соціализма, болѣе или менѣе полное возвращеніе къ первобытному коммунизму,—возвращеніе столь же невозможное, какъ и нежелательное?

Соціализмъ утверждаетъ, что современный экономическій строй, основанный на безусловной собственности, несправедливъ самъ по себѣ въ самыхъ своихъ матеріальныхъ основахъ, и потому долженъ быть матеріально уничтоженъ или преобразованъ. Сама собственность какъ такая есть нѣчто несправедливое и безнравственное, болѣе того—преступное: это есть кража: la propriété c'est le vol. Между тѣмъ ясно, что какъ индивидуальная собственность, такъ и ея противоположное—общность имуществъ, будучи явленіями вещественнаго, экономическаго порядка, не могутъ быть сами по себѣ ни нравственны, ни безнравственны. Всякое обладаніе вещественнымъ предметомъ, будь оно полною исключительною собственностью (dominium), или же владѣніемъ (possessio), или наконецъ только пользованіемъ (usus), вообще всякое экономическое отношеніе есть только соціальный фактъ, который для общественнаго организма значитъ то же, что физіологическіе факты значатъ для отдѣльнаго организма, сами по себѣ они не имѣютъ никакого нравственнаго значенія, а могутъ получить таковое лишь отъ той сознательной цѣли, которой они служатъ и отъ того принципа, которымъ опредѣляется ихъ употребленіе. Сказать, что собственность безнравственна, почти то же самое, что сказать, что ѣда и питье безнравственны. Конечно, они *могутъ* сдѣлаться таковыми,

именно когда въ нихъ полагается высшая цѣль жизни, какъ это бываетъ у тѣхъ, про кого сказано: богъ ихъ чрево. Точно также обладаніе вещественнымъ богатствомъ въ какой бы то ни было формѣ *можетъ* быть безнравственнымъ, именно когда въ немъ полагается послѣдняя цѣль жизни, и достиженіе его становится опредѣляющимъ началомъ дѣятельности. Такимъ образомъ, если современное состояніе цивилизованнаго общества, вообще говоря, есть ненормальное въ нравственномъ смыслѣ, то виной этого не то или другое соціальное учрежденіе, безразличное само по себѣ, а общій принципъ современнаго общества, въ силу котораго оно все болѣе и болѣе превращается въ плутократію, то есть въ такое общество, въ которомъ верховное значеніе принадлежитъ вещественному богатству. Безнравственна не индивидуальная собственность, не раздѣленіе труда и капитала, а именно плутократія. Она же безнравственна и отвратительна какъ извращеніе общественнаго порядка, какъ превращеніе низшей и служебной по существу своему области, именно экономической, въ высшую и господствующую, которой все остальное должно служить средствомъ и орудіемъ. Но отъ этого извращенія не свободенъ и соціализмъ. Въ самомъ дѣлѣ, если для представителя современной плутократіи нормальный человѣкъ есть прежде всего капиталистъ, а потомъ уже per accidens гражданинъ, семьянинъ, образованный человѣкъ, можетъ-быть членъ какой-нибудь церкви, то вѣдь и съ точки зрѣнія соціализма всѣ остальные интересы исчезаютъ предъ интересомъ экономическимъ, и здѣсь также низшая матеріальная область жизни, промышленная дѣятельность, является рѣшительно преобладающею, закрываетъ собою все другое. То существенное обстоятельство, что соціализмъ ставитъ нравственное совершенство общества въ прямую зависимость отъ его экономическаго строя и хочетъ достигнуть нравственнаго преобразованія путемъ экономической революціи, ясно показываетъ, что онъ въ сущности стоитъ на одной и той же почвѣ со враждебнымъ ему мѣщанскимъ царствомъ, именно на почвѣ господствующаго матеріальнаго интереса. Если для представителя плутократіи значеніе человѣка зависитъ отъ обладанія вещественнымъ богатствомъ въ качествѣ пріобрѣтателя, то для соціалиста точно также человѣкъ имѣетъ значеніе лишь какъ обладатель вещественнаго благосостоянія, но только въ качествѣ производителя; и здѣсь и тамъ человѣкъ разсматривается прежде всего какъ экономическій дѣятель, и здѣсь и тамъ послѣднею цѣлью и верховнымъ благомъ признается вещественное благосостояніе —принципіальной разницы между ними нѣтъ. Соціализмъ лишь проводитъ принципъ плутократіи съ большею

послѣдовательностью и полнотой. Если мѣщанское царство, отдавая преобладаніе экономическому интересу, допускаетъ однако, хотя и съ подчиненнымъ значеніемъ, существованіе и другихъ интересовъ вмѣстѣ съ соотвѣтствующими имъ учрежденіями, допускаетъ государство и церковь, то соціализмъ въ своемъ послѣднемъ и крайнемъ проявленіи, международномъ союзѣ рабочихъ, рѣшительно отрицаетъ все это: для него человѣкъ есть исключительно только экономическій производитель и все человѣчество только экономическій союзъ,—союзъ рабочихъ безо всякихъ другихъ различій; и если преобладаніе вещественныхъ интересовъ, хозяйственнаго и промышленнаго элемента, составляетъ характеристическую черту буржуазіи или мѣщанскаго царства, то въ томъ соціализмѣ, который хочетъ ограничить человѣчество исключительно этими низшими интересами, мы находимъ крайнее выраженіе, послѣднее заключеніе мѣщанства.

Въ менѣе послѣдовательныхъ формахъ своихъ соціализмъ допускаетъ другіе, нравственные интересы, но не какъ самостоятельные, а въ полной зависимости отъ вещественныхъ условій, привязываетъ ихъ къ экономическимъ интересамъ и отношеніямъ. Во многихъ соціалистическихъ системахъ (напримѣръ у сенъ-симонистовъ, Пьера Леру и др.) дается извѣстное мѣсто между прочимъ и религіи, но лишь какъ нѣкоторой принадлежности и дополненію долженствующаго быть экономическаго порядка или какъ одному изъ вспомогательныхъ средствъ для его осуществленія. Въ этомъ отношеніи, впрочемъ, соціалисты лишь слѣдуютъ примѣру своихъ противниковъ. И для представителей плутократіи также всѣ высшіе интересы человѣчества служатъ лишь средствомъ,—но не для осуществленія будущаго, а для поддержанія настоящаго экономическаго строя; религія и нравственность, церковь и государство имѣютъ значеніе лишь какъ опоры и охранительное орудіе существующаго экономическаго порядка, какъ хорошая узда и намордникъ на голодные рты пролетаріата.

Вообще ясно, что соціалисты и ихъ прямые противники (представители плутократіи) безсознательно подаютъ другъ другу руку въ самомъ существенномъ пунктѣ. Плутократія злоупотребляетъ народными массами, эксплоатируетъ ихъ въ свою пользу потому, что видитъ въ нихъ лишь рабочую силу, лишь хозяйственныхъ производителей; но и послѣдовательный соціализмъ точно такъ же ограничиваетъ существенное значеніе человѣка экономическою областью, и онъ видитъ въ человѣкѣ прежде всего рабочаго, производителя вещественнаго богатства, экономическаго дѣятеля, но въ этомъ качествѣ нѣтъ ничего такого, что по самому существу должно было бы ограждать человѣка

отъ всякой эксплоатаціи. Съ другой стороны, господствующее и почти исключительное значеніе, которое въ современномъ мѣщанскомъ царствѣ принадлежитъ вещественному богатству, естественно побуждаетъ прямыхъ производителей этого богатства, рабочіе классы, къ требованію равномѣрнаго пользованія тѣми благами, которыя безъ нихъ не могли бы существовать, такъ что сами господствующіе классы своимъ исключительно матеріальнымъ направленіемъ вызываютъ и оправдываютъ въ подчиненныхъ рабочихъ классахъ соціалистическія стремленія. Наскоро надѣтыя маски морали и религіи не обманутъ инстинктъ народныхъ массъ: онѣ хорошо чувствуютъ, что настоящій культъ ихъ господъ и учителей есть культъ не Христа, а Ваала, и они также хотятъ быть въ этомъ культѣ жрецами, а не жертвами.

Оба враждебные класса обусловливаютъ другъ друга и не могутъ выйти изъ ложнаго круга до тѣхъ, поръ пока не признаютъ простого и несомнѣннаго, но ими de facto, если не de jure, отвергаемаго положенія, что значеніе человѣка, а слѣдовательно и человѣческаго союза, то-есть общества, не ограничивается и не опредѣляется одними экономическими отношеніями, что человѣкъ не есть по преимуществу хозяйственный дѣятель, а нѣчто большее, и что слѣдовательно и общество также есть нѣчто большее, чѣмъ хозяйственный союзъ.

Общій существенный грѣхъ соціализма состоитъ въ томъ предположеніи, что извѣстный экономическій порядокъ (какъ-то сліяніе капитала съ трудомъ, союзная организація промышленности и т. д.) самъ по себѣ есть нѣчто должное, безусловно нормальное и нравственное, то-есть, что этотъ экономическій порядокъ какъ такой уже заключаетъ въ себѣ нравственное начало и вполнѣ обусловливаетъ общественную нравственность, которая внѣ его не можетъ и существовать, такъ что здѣсь нравственное начало, начало должнаго или нормальнаго, опредѣляется исключительно однимъ изъ элементовъ общечеловѣческой жизни—элементомъ экономическимъ, ставится въ полную зависимость отъ тѣхъ или другихъ экономическихъ порядковъ, тогда какъ поистинѣ, наоборотъ, экономическія отношенія, будучи сами по себѣ лишь фактами матеріальнаго порядка, для того, чтобъ имѣть нормальное или объективно нравственное значеніе, должны опредѣляться формально нравственнымъ началомъ и слѣдовательно съ этой стороны отъ него зависѣть. Разумѣется, нравственное начало для своей полноты и совершенной объективности должно быть проявлено и осуществлено вездѣ,

во всѣхъ сферахъ и областяхъ жизни, слѣдовательно и въ области экономической (чѣмъ и опредѣляется задача объективной этики), но именно отсюда и ясно, что проявляемое и осуществляемое, то-есть нравственное начало, само по себѣ, по существу своему не можетъ зависѣть отъ той или другой области своего проявленія (напримѣръ экономическихъ отношеній), а напротивъ само сообщаетъ имъ ихъ нравственное качество и слѣдовательно въ этомъ смыслѣ опредѣляетъ ихъ какъ свое posterius. Правильный экономическій порядокъ, нормальный хозяйственный союзъ еще не составляютъ нормальнаго, то-есть нравственнаго общества, это только одинъ изъ его необходимыхъ элементовъ, который соціализмомъ принимается за цѣлое. Главный грѣхъ соціалистическаго ученія не столько въ томъ, что оно требуетъ для рабочихъ классовъ слишкомъ многаго, сколько въ томъ, что въ области высшихъ интересовъ оно требуетъ для неимущихъ классовъ слишкомъ малаго и, стремясь возвеличить рабочаго, ограничиваетъ и унижаетъ человѣка. Но, какъ мы сейчасъ увидимъ, соціализмъ, если можетъ быть послѣдователенъ, долженъ поневолѣ освободиться отъ этой ограниченности и разрѣшиться въ другія высшія требованія, въ силу логики, разлагающей всякое отвлеченное начало.

Соціализмъ же выражаетъ отвлеченное начало именно потому, что онъ беретъ человѣка исключительно какъ экономическаго дѣятеля, отвлекаясь отъ всѣхъ другихъ сторонъ и элементовъ человѣческаго существа и человѣческой жизни. Какъ всѣ отвлеченныя начала, соціализмъ, представляя одинъ частный элементъ цѣльнаго человѣческаго бытія и ограничиваясь этимъ частнымъ элементомъ, вмѣстѣ съ тѣмъ стремится стать всѣмъ, покрыть собою все, и въ этомъ стремленіи къ полнотѣ и универсальности вступаетъ во внутреннее противорѣчіе съ самимъ собою и логически уничтожается.

XV. Логическій переходъ изъ экономической области въ юридическую. Требованіе права и государства.

Соціализмъ требуетъ нормальнаго общества. Нормальность опредѣляется цѣлью: нормально то общество, которое соотвѣтствуетъ истинной цѣли общественнаго быта. Общею и послѣднею цѣлью соціализмъ признаетъ матеріальное благосостояніе. Но онъ требуетъ, и въ этомъ его различіе отъ плутократіи, требуетъ этого благосостоянія равномѣрно для всѣхъ, и здѣсь уже начинается его самоотрица-

ніе, какъ матеріалистическаго и исключительно экономическаго ученія. Въ самомъ дѣлѣ, равномѣрнаго распредѣленія матеріальныхъ благъ для всѣхъ соціализмъ требуетъ и можетъ требовать только во имя справедливости. Такимъ образомъ цѣлью является не матеріальное богатство, а матеріальное богатство *справедливо распредѣленное*, равно какъ и производящимъ средствомъ полагается не просто трудъ, а трудъ, справедливо организованный, откуда требованіе организаціи труда, характеризующее соціализмъ.

Требуется опредѣлить нормальное общество. Опредѣляющимъ началомъ признается матеріальное богатство, производимое трудомъ. Чтобы служить нормой общества это богатство и трудъ должны быть общими, то-есть трудъ и богатство отдѣльнаго лица должны быть опредѣленнымъ образомъ связаны съ трудомъ и богатствомъ всѣхъ другихъ, и слѣдовательно трудъ и богатство всего общества должны быть организованы. Такимъ образомъ опредѣляющее значеніе принадлежитъ не матеріальному началу труда и богатства, а формальному началу ихъ организаціи. Члены общества являются не какъ рабочіе только, не какъ производители богатства или экономическіе дѣятели, а какъ учредители или законодатели общественной жизни, и слѣдовательно прежде чѣмъ быть организованными въ качествѣ производителей, они должны быть организованы въ качествѣ учредителей и правителей общества, а такъ какъ организація по предположенію должна быть основана на справедливости, то-есть давать каждому то, что ему принадлежитъ по праву, или то, на что онъ имѣетъ право, то такимъ образомъ организація труда предполагаетъ организацію правъ, то-есть нормальное экономическое устройство зависитъ отъ нормальнаго политическаго устройства, правильный хозяйственный союзъ (земство) требуетъ правильнаго гражданскаго союза или государства.

Это не есть только требованіе логики, это является и какъ практическая необходимость. И на самомъ дѣлѣ мы видимъ, что соціализмъ, стремясь къ нормальному строю общества и признавая въ этомъ отношеніи экономическій элементъ единственно-существеннымъ, на практикѣ прежде всего обращается къ элементу политическому, требуетъ вмѣшательства государства въ экономическія отношенія и въ связи съ этимъ требуетъ политической власти для рабочаго класса, его преимущественнаго вліянія на законодательство и управленіе государства.

Современный соціализмъ требуетъ государственной помощи для организаціи труда, но такъ какъ существующая государственная

власть не оказываетъ никакой склонности къ удовлетворенію этого требованія, соціализмъ обращается къ политической революціи какъ неизбѣжному средству для революціи соціальной. Въ этомъ выражается признаніе, что соціальная задача выходитъ за предѣлы экономической области, въ осуществленіи общественныхъ идеаловъ необходимо долженъ участвовать и политическій элементъ.

Логическая послѣдовательность здѣсь такая:

Общество человѣческое должно представлять извѣстный *порядокъ*, порядокъ этотъ долженъ быть справедливымъ, справедливость есть осуществленіе всѣхъ *правъ*, права же опредѣляются закономъ, который для того, чтобы быть дѣйствительнымъ, долженъ обладать силой, то-есть всѣми средствами для своего осуществленія: такой обладающій силой законъ называется властью. Общество, представляющее такой закономѣрный и властный порядокъ, есть государство или политическій союзъ. Его необходимые аттрибуты суть свобода и равенство предъ закономъ: свобода, какъ неразлучная съ правомъ, ибо я могу свободно дѣйствовать въ предѣлахъ моего права, въ чемъ и состоитъ обладаніе правомъ, и равенство, какъ неразлучное съ закономъ, ибо въ качествѣ общей нормы законъ равенъ для всѣхъ, а слѣдовательно и законная власть должна стоять въ одинаковомъ отношеніи ко всѣмъ, на кого она распространяется.

XVI. Переходъ отъ экономическаго начала общества къ юридическому.—Противорѣчія въ соціализмѣ по отношенію къ общественной цѣли и къ значенію личности.

Организація труда, которой требуетъ соціализмъ, предполагаетъ собою, какъ было показано въ предыдущей главѣ, организацію самихъ трудящихся въ ихъ взаимодѣйствіи, то-есть организацію ихъ правъ. Требованіе организаціи есть требованіе порядка, требованіе же *справедливой*, то-есть правомѣрной организаціи есть требованіе *правомѣрнаго* порядка, осуществленіе котораго и составляетъ задачу государства. Такимъ образомъ это требованіе необходимо переводитъ насъ изъ экономической области въ юридическую и политическую. Правда, между соціалистическими ученіями есть и такое, которое прямо отвергаетъ самое это требованіе общаго порядка и возводитъ анархію въ принципъ. Согласно этому принципу все человѣческое общество должно состоять изъ множества мелкихъ совершенно

самостоятельныхъ и самоуправляющихся хозяйственныхъ общинъ. Но если этимъ думаютъ устранить необходимость политическаго начала, то это есть лишь недоразумѣніе. И во-первыхъ, каждая отдѣльная община должна же быть организована, то-есть должно же быть въ ней раздѣленіе общественныхъ занятій, если же раздѣленіе занятій, то и раздѣленіе правъ, если же раздѣленіе правъ, то и раздѣленіе власти. Затѣмъ, что касается взаимныхъ отношеній между многими общинами, то здѣсь возможно одно изъ двухъ: или эти отношенія опредѣляются какимъ-нибудь обязательнымъ закономъ, или нѣтъ. Въ первомъ случаѣ обязательный законъ предполагаетъ нѣкоторую общую власть, и слѣдовательно общины не будутъ уже безусловно автономными, но составятъ нѣкоторое, хотя бы только союзное государство. Во второмъ случаѣ, то-есть если взаимныя отношенія общинъ не будутъ подчиняться никакому обязательному закону, гдѣ найдется гарантія того, что эти отношенія будутъ мирными? Не явится ли напротивъ огромная вѣроятность постоянной вражды и войны между этими общинами изъ-за экономическихъ интересовъ? Но въ такомъ случаѣ предлагаемый соціальный идеалъ будетъ безконечно хуже современнаго неидеальнаго состоянія общества, въ которомъ по крайней мѣрѣ междоусобная война является какъ рѣдкое исключеніе.

Переходъ отъ соціальныхъ понятій матеріальнаго порядка къ формальному принципу права представляетъ еще большую логическую обязательность съ двухъ другихъ необходимыхъ точекъ зрѣнія, а именно, во-первыхъ, съ точки зрѣнія общественной цѣли, и во-вторыхъ, съ точки зрѣнія значенія личности.

1) Всякій общественный идеалъ, какъ представляющій нормальное или нравственное общество, долженъ указывать общественной дѣятельности такую послѣднюю цѣль, которая въ самой себѣ заключаетъ нравственный элементъ, то-есть по самой природѣ своей побуждаетъ человѣка, признавшаго эту цѣль, дѣйствовать нравственно, то-есть имѣть въ виду *общественное* благо, а не свое личное исключительно; другими словами, высшая цѣль общества должна быть не коллективною только, то-есть не суммой отдѣльныхъ цѣлей, а дѣйствительно *общею*, то-есть такою, которая по существу своему внутренно соединяетъ всѣхъ и каждаго, по отношенію къ которой всѣ и каждый дѣйствительно солидарны; ибо въ противномъ случаѣ общественное единство и общественная нравственность будутъ чѣмъ-то случайнымъ и мы не будемъ имѣть *нормальнаго* общества. Такимъ образомъ, если высшая цѣль общества, какъ нравственная сама по себѣ, должна быть достижима для каждаго *только* путемъ нравствен-

ной дѣятельности, *въ согласіи со всѣми*, то очевидно, что такою цѣлью общества никакъ не можетъ быть экономическое благосостояніе или вещественное богатство, ибо это послѣднее несомнѣнно можетъ быть достигаемо отдѣльнымъ лицомъ не только не въ согласіи, но и въ прямомъ противорѣчіи съ другими—чрезъ эксплоатацію другихъ. Такъ какъ вещественное богатство есть безъ сомнѣнія такое благо, для достиженія и обладанія которымъ требуются качества, не имѣющія ничего общаго съ нравственнымъ достоинствомъ, то ставить матеріальное, экономическое благосостояніе высшею цѣлью общества равносильно признанію, что нравственное начало не имѣетъ своего raison d'être въ обществѣ, а это равносильно отрицанію общественнаго идеала какъ такого.

Очевидно, какова цѣль, такова и дѣятельность на нее направленная; если цѣль имѣетъ чисто матеріальный характеръ, то и дѣятельность по необходимости утратитъ всякое нравственное достоинство, все сведется къ однимъ матеріальнымъ интересамъ. Но эти послѣдніе въ стремленіи къ своему полнѣйшему осуществленію сталкиваются другъ съ другомъ и вступаютъ въ борьбу, борьба же отдѣльныхъ интересовъ становится борьбой отдѣльныхъ силъ, то-есть войною всѣхъ противъ всѣхъ, общественнымъ хаосомъ. Такимъ образомъ получается въ результатѣ не только отрицаніе общественнаго идеала, но и разложеніе существующаго фактическаго общества.

Итакъ то, что составляетъ цѣль экономической дѣятельности—произведеніе матеріальнаго богатства—не можетъ быть высшею цѣлью общества, другими словами, общество человѣческое не можетъ быть только экономическимъ, хозяйственнымъ союзомъ, потому что этотъ послѣдній самъ по себѣ или въ своей исключительности не содержитъ никакого собственно общественнаго элемента, такъ какъ экономическій интересъ одного не совпадаетъ съ таковымъ же интересомъ другихъ, и слѣдовательно въ экономическомъ порядкѣ, самомъ по себѣ, каждый и всѣ не солидарны. Поэтому когда соціализмъ ставитъ послѣднею цѣлью дѣятельности матеріальное благосостояніе и вмѣстѣ съ тѣмъ требуетъ, чтобъ это была цѣль общественная, то-есть чтобъ имѣлось въ виду благосостояніе всѣхъ, то это требованіе заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе, избѣгнуть котораго соціализмъ можетъ только выйдя изъ экономической сферы, то-есть переставъ быть соціализмомъ. Въ самомъ дѣлѣ, общество не можетъ имѣть заразъ двухъ опредѣляющихъ началъ, двухъ высшихъ цѣлей, двухъ господствующихъ интересовъ—оно не можетъ служить двумъ господамъ. Если господствующимъ признанъ интересъ мате-

ріальнаго благосостоянія, если это послѣднее полагается какъ высшая цѣль, то все остальное, и между прочимъ нравственный интересъ, можетъ быть только средствомъ. Между тѣмъ соціализмъ, требуя общественной правды и вмѣстѣ съ тѣмъ ограничивая всѣ интересы общества экономическою сферой, какъ бы говоритъ каждому: высшая цѣль человѣка есть матеріальное благосостояніе, но ты не долженъ стремиться къ личному обогащенію, а прежде всего долженъ заботиться о благосостояніи всѣхъ другихъ. Очевидно это послѣднее требованіе соціализма противорѣчитъ его исходной точкѣ. Если отдѣльное лицо станетъ на точку зрѣнія матеріальнаго благосостоянія какъ высшаго блага и положительной цѣли жизни, то очевидно оно прежде всего будетъ стремиться къ *личному* обогащенію, и рѣшительно нельзя указать, что бы могло на этой точкѣ зрѣнія заставить его предпочитать чужую пользу своей или даже просто имѣть въ виду общественное благо какъ такое. Очевидно на этой точкѣ зрѣнія каждый будетъ заботиться о другихъ единственно лишь насколько они пригодны для его матеріальныхъ цѣлей, то-есть онъ будетъ ихъ эксплоатировать, относиться къ нимъ какъ къ вещамъ полезнымъ, безразличнымъ или вреднымъ, а не какъ къ лицамъ, слѣдовательно дѣятельность, исходящая изъ этого принципа, будетъ по необходимости несправедлива и безнравственна. Благо другихъ можетъ быть постояннымъ мотивомъ моей дѣятельности, и слѣдовательно сама эта дѣятельность можетъ имѣть нормальный характеръ лишь въ томъ случаѣ, если я признаю заботу о другихъ для себя *обязательною*, то-есть признаю, что другіе имѣютъ на меня нѣкоторыя *права*, ограничивающія мой матеріальный интересъ. Но въ такомъ случаѣ этотъ послѣдній уже не есть опредѣляющій мотивъ и высшая цѣль моей дѣятельности, ибо высшая цѣль не можетъ быть ничѣмъ ограничена, такъ какъ тогда явились бы двѣ высшія цѣли, что нелѣпо. Опредѣляющимъ мотивомъ является здѣсь уже справедливость, заставляющая меня уважать чужія права, и высшею цѣлью является правда, то-есть осуществленіе всѣхъ правъ, осуществленіе справедливости. Здѣсь уже не право опредѣляется экономическимъ интересомъ, а напротивъ экономическій интересъ находитъ свою границу, свое высшее опредѣленіе въ правѣ какъ самостоятельномъ началѣ. Такимъ образомъ теорія нормальнаго общества должна выйти изъ экономической области, чтобъ изслѣдовать вопросъ о правѣ.

2) Понятіе права впервые даетъ человѣку значеніе *лица*. Въ самомъ дѣлѣ, пока я стремлюсь къ матеріальному благосостоянію и преслѣдую свои личные интересы, всѣ другіе люди не имѣютъ для

меня самостоятельнаго значенія, суть только вещи, которыми я могу пользоваться и злоупотреблять. Но если я признаю, что другіе не только могутъ имѣть полезность для меня, но имѣютъ и сами по себѣ права, въ силу которыхъ они столько же опредѣляютъ мою дѣятельность, какъ и опредѣляются ею, — если я, встрѣчая право другого, долженъ сказать себѣ: доселѣ и не далѣе,—я тѣмъ самымъ признаю въ другомъ нѣчто непреложное и безусловное, не могущее служить средствомъ моему матеріальному интересу и слѣдовательно высшее чѣмъ этотъ интересъ,—другой становится для меня вещью священною, то-есть перестаетъ быть вещью, становится лицомъ.

Итакъ признаніе безусловнаго значенія личности, признаніе, что человѣческое лицо какъ такое заключаетъ въ себѣ нѣчто высшее, чѣмъ *всякій* матеріальный интересъ,—есть первое необходимое условіе нравственной дѣятельности и нормальнаго общества. Соціализмъ повидимому признаетъ эту истину поскольку онъ требуетъ общественной правды и возстаетъ противъ эксплоатаціи труда капиталомъ; ибо осуждать такую эксплоатацію въ принципѣ можно только во имя того что человѣкъ никогда не долженъ быть средствомъ для матеріальныхъ выгодъ, то-есть во имя неприкосновенныхъ правъ личности. Но, съ другой стороны, придавая исключительное значеніе экономическому элементу общества, соціализмъ тѣмъ самымъ отрицаетъ безусловное значеніе и достоинство человѣческаго лица. Въ самомъ дѣлѣ, съ соціально-экономической точки зрѣнія полное опредѣленіе человѣка будетъ такое: человѣкъ есть *производитель и потребитель экономическихъ цѣнностей*, или существо *стремящееся къ матеріальному благосостоянію* (или къ такъ-называемымъ „благамъ цивилизаціи“), *дѣйствующее по мотивамъ выгоды*, и представляющее собою нѣкоторую экономическую цѣнность (въ качествѣ производителя). Согласно этому и общество человѣческое вообще опредѣляется какъ хозяйственный (экономическій) союзъ, основанный на промышленномъ трудѣ и имѣющій предметомъ производство и распредѣленіе богатства.

Но очевидно, что человѣкъ такъ понимаемый не представляетъ собою ничего безусловнаго, слѣдовательно теряетъ значеніе объективной цѣли (то-есть цѣли не только для себя, но и для другого), низводится въ разрядъ случайныхъ внѣшнихъ явленій. Здѣсь на первый планъ выступаетъ не человѣческая личность какъ такая, а нѣчто для нея внѣшнее и случайное, матеріальный трудъ и его произведенія. Такъ какъ по отношенію къ крайней цѣли или высшему благу все остальное является необходимо лишь какъ средство, то разъ

крайнею цѣлью или высшимъ благомъ признано нѣчто внѣшнее для личности какъ такой (экономическое богатство), естественно все остальное, слѣдовательно и сама личность, какъ такая, является лишь средствомъ или орудіемъ, то-есть какъ нѣчто по природѣ своей *подлежащее* эксплоатаціи. На той матеріальной почвѣ, на которой стоитъ экономическій соціализмъ, невозможно найти въ человѣкѣ ничего неприкосновеннаго, ничего такого, что бы дѣлало его res sacra или лицомъ въ собственномъ смыслѣ этого слова; нѣтъ здѣсь того существеннаго ядра, о которое должна разбиться всякая внѣшняя сила, всякій внѣшній гнетъ. За неимѣніемъ же такого существеннаго начала, дѣлающаго человѣка неприкосновенною личностью, всякій протестъ противъ эксплоатаціи одного класса дугримъ является лишь выраженіемъ субъективнаго стремленія, ни для кого не обязательнаго. Такимъ образомъ и съ этой стороны соціализмъ впадаетъ во внутреннее противорѣчіе, возставая противъ экономической эксплоатаціи и вмѣстѣ съ тѣмъ не признавая за человѣкомъ того безусловнаго значенія, единственно въ силу котораго такая эксплоатація можетъ быть въ принципѣ осуждаема. Очевидно, изъ этого противорѣчія можно выйти только признавъ, что человѣкъ не есть исключительно субъектъ интересовъ и представитель цѣнностей, а прежде всего субъектъ правъ и обязанностей, то-есть, что онъ есть не экономическая сила только, а и юридическое *лицо*.

XVII. Заключительныя замѣчанія о соціализмѣ.

Сущность соціальнаго вопроса въ области экономической состоитъ въ томъ, какъ примирить экономическіе интересы отдѣльнаго лица (каждаго) съ экономическими интересами общества (всѣхъ), или въ болѣе практическомъ выраженіи, какъ примирить между собой экономическіе интересы меньшинства и большинства? Очевидно, ни соціализмъ, ни буржуазная экономія не даютъ удовлетворительнаго отвѣта на этотъ основный вопросъ, такъ какъ первый упраздняетъ экономическую самостоятельность лица, а вторая ради этой самостоятельности приноситъ въ жертву экономическую солидарность общества, такъ что съ этой точки зрѣнія борьба между соціализмомъ и буржуазною экономіей есть лишь частный случай общей борьбы общиннаго начала съ индивидуализмомъ, именно проявленіе этой борьбы въ области экономической. Но если муравейникъ коммунизма и экономическій хаосъ мѣщанскаго царства одинаково противорѣчатъ обще-

ственному идеалу, такъ какъ въ первомъ упраздняется человѣкъ, а во второмъ упраздняется человѣчество, то какъ же избѣгнуть этой дилеммы, какъ осуществить въ матеріальной, экономической сферѣ идеалъ свободной общинности?

Матеріальный интересъ отдѣльныхъ лицъ *не* долженъ быть подчиненъ матеріальному интересу общества, чтобы не пострадала индивидуальность, и вмѣстѣ съ тѣмъ матеріальный интересъ лицъ *долженъ* быть подчиненъ интересу общества, чтобы не пострадало начало общественнаго единства. Очевидно, это противорѣчіе не можетъ быть разрѣшено посредствомъ понятій одного матеріальнаго, экономическаго порядка. Если все содержаніе личности сводится къ матеріальнымъ интересамъ, то всякое ограниченіе этихъ послѣднихъ въ пользу общества будетъ подавленіемъ личности, и наоборотъ. Примиреніе противорѣчія возможно только въ томъ случаѣ, если въ личности помимо матеріальныхъ, внѣшнихъ интересовъ будетъ находиться другое, чисто-*человѣческое* начало, которое позволяетъ человѣку освободиться отъ влеченій внѣшней природы, позволяетъ ему самому, добровольно и сознательно, ограничить свой субъективный интересъ въ пользу всѣхъ. Такое ограниченіе какъ совершаемое свободно самимъ лицомъ, такое *самоограниченіе* лица очевидно не будетъ уже подавленіемъ личности, а напротивъ проявленіемъ ея высшей внутренней силы.

Такимъ образомъ для того, чтобы противоположныя начала были примирены въ сферѣ внѣшнихъ экономическихъ отношеній, необходимо, чтобъ они были сначала примирены въ личномъ сознаніи свободнымъ актомъ самоограниченія, необходимо, чтобы само лицо внутренно ограничило свой интересъ добровольнымъ признаніемъ интереса другихъ. Но во имя чего же могу я ограничить свой интересъ въ пользу другихъ? Очевидно, не во имя того же интереса, такъ какъ этотъ послѣдній есть именно то, что подлежитъ ограниченію, и самая задача возникаетъ лишь изъ фактической противоположности моего интереса съ интересомъ другихъ. Если же самоограниченіе совершается не во имя интереса, то во имя долга. Но мой долгъ есть право другихъ. Если мнѣ выгодно злоупотреблять другими, то я могу внутренно удержаться отъ этого злоупотребленія лишь въ томъ случаѣ, если признаю себя *обязаннымъ* не злоупотреблять другими, и здѣсь такимъ образомъ чужой интересъ, нисколько для меня не обязательный самъ по себѣ (ибо между интересами какъ такими можетъ быть только борьба, рѣшаемая силою), становится для меня обязательнымъ какъ *признанное мною право*.

Такимъ образомъ, и съ этой стороны является необходимость перехода отъ матеріальной области интересовъ въ формальную область права—перехода отъ экономическаго элемента общества къ элементу юридическому.

Человѣкъ, какъ существо чисто природное съ однимъ матеріальнымъ содержаніемъ жизни (какимъ онъ является въ соціализмѣ) не можетъ имѣть никакихъ правъ и обязанностей—онъ имѣетъ только влеченія и интересы. Но такое существо не есть человѣкъ, и союзъ такихъ существъ, еслибъ и былъ возможенъ, не былъ бы обществомъ человѣческимъ.

Весьма характеристично, что какъ политическая революція прошлаго столѣтія началась съ провозглашенія *правъ человѣка* и гражданина, такъ соціальное движеніе настоящаго столѣтія началось съ провозглашенія правъ *матеріи*. Въ апоѳеозѣ матеріи или внѣшняго природнаго начала выражается и все положительное значеніе и вмѣстѣ вся ограниченность соціализма.

Матерія дѣйствительно имѣетъ права, и прямое открытое ихъ признаніе стояло на очереди. Но провозглашать исключительно права природнаго начала, забывая о правѣ другихъ элементовъ существа человѣческаго, есть величайшая неправда, и безъ всякаго сомнѣнія эта неправда составляетъ коренной грѣхъ соціализма.

Признаніе исключительныхъ правъ матеріи (то-есть матеріальныхъ влеченій и интересовъ) равносильно отрицанію всякаго права, ибо, какъ мы видѣли, самое требованіе права основано на необходимости ограничить матеріальные интересы, устранить ихъ исключительность и такъ какъ это не можетъ быть сдѣлано на той же матеріальной почвѣ, то очевидно ограничивающее или формальное начало должно имѣть собственное опредѣленіе, должно быть самостоятельнымъ по отношенію къ матеріальному началу. Откуда же происходитъ и въ чемъ состоитъ этотъ формальный элементъ человѣческой общественности, выражающійся въ правѣ?

XVIII. Отвлеченно-историческое и отвлеченно-утилитарное понятія о правѣ. — Принципъ органическаго развитія и принципъ договора.—Анализъ понятія общей пользы какъ цѣли правового порядка.

Право является фактически въ исторіи человѣчества наряду съ другими проявленіями общечеловѣческой жизни, каковы языкъ, религія, художество и т. д. Всѣ эти формы, въ которыхъ живетъ и дѣй-

ствуетъ душа человѣчества, и безъ которыхъ немыслимъ человѣкъ какъ такой, очевидно не могутъ имѣть своего первоначальнаго источника и основанія въ сознательной и произвольной дѣятельности отдѣльныхъ лицъ, не могутъ быть продуктами рефлексіи, всѣ онѣ въ первоначальной основѣ своей являются какъ непосредственный результатъ инстинктивнаго родового разума, дѣйствующаго въ народныхъ массахъ; для индивидуальнаго же разума эти духовныя образованія являются первоначально не какъ добытыя или придуманныя имъ, а какъ ему данныя. Это несомнѣнно фактически, какое бы дальнѣйшее объясненіе мы ни давали самому духовному инстикту человѣчества. Впрочемъ, это есть только частный случай болѣе общаго факта, ибо родовой разумъ не ограничивается однимъ человѣчествомъ и какъ бы мы ни объясняли инстинктъ животныхъ, во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что разумныя формы общежитія, напримѣръ, въ пчелиныхъ и муравьиныхъ республикахъ являются для отдѣльныхъ животныхъ даннаго рода не какъ что-нибудь ими самими придуманное или добытое, а какъ нѣчто готовое и данное, какъ нѣкоторое *откровеніе*, которому они служатъ лишь проводниками и орудіями.

Если такимъ образомъ первоначальный источникъ права (какъ и другихъ указанныхъ проявленій общечеловѣческой жизни) есть непосредственная дѣятельность родового (народнаго, племенного) духа, то первоначальное право есть право *обычное*, въ которомъ начало справедливости дѣйствуетъ не какъ теоретически сознаваемый принципъ, а какъ непосредственный нравственный инстинктъ или практическій разумъ, облекаясь притомъ въ форму символовъ Если первоначальное право въ формѣ юридическаго обычая есть прямое явленіе общей родовой жизни, то органическое развитіе этой послѣдней, составляющее исторію народа, опредѣляетъ собой и измѣненія въ правовыхъ отношеніяхъ; такимъ образомъ право въ своемъ опредѣленномъ видѣ (то-есть право у извѣстнаго народа въ извѣстную эпоху) есть несомнѣнно продуктъ исторіи какъ коллективнаго органическаго процесса.

Итакъ право есть прежде всего органическое произведеніе родового историческаго процесса. Эта сторона дѣйствительнаго права не подлежитъ сомнѣнію, но столь же несомнѣнно, что ею право еще не опредѣляется какъ такое—это есть только его первая *основа*. Когда же на этой органической основѣ права сосредоточивается исключительное вниманіе, когда она отвлекается это всѣхъ другихъ сторонъ и элементовъ права и признается какъ его полное опредѣленіе, тогда получается тотъ отвлеченно-историческій принципъ права, который

такъ распространенъ въ новѣйшее время, и несостоятельность котораго (въ его исключительности) легко можетъ быть обнаружена.

И прежде всего несомнѣнно, что исторія человѣчества только въ начаткахъ своихъ можетъ быть признана какъ чистоорганическій, то-есть родовой безличный процессъ, дальнѣйшее же направленіе историческаго развитія характеризуется именно все большимъ и большимъ выдѣленіемъ личнаго элемента. Коммуна пчелъ всегда остается инстинктивною, невольною и безличною связью, но общество человѣческое послѣдовательно стремится стать *свободнымъ союзомъ лицъ*. Если въ началѣ жизнь и дѣятельность отдѣльныхъ лицъ вполнѣ опредѣлялась историческимъ бытомъ народа какъ цѣлаго, и представляла въ своемъ корнѣ лишь продуктъ тѣхъ условій, которыя органически выработались народною исторіей, то съ дальнѣйшимъ развитіемъ, наоборотъ, сама исторія народа все болѣе и болѣе опредѣляется свободною дѣятельностью отдѣльныхъ лицъ, и весь народный бытъ все болѣе и болѣе становится лишь продуктомъ этой личной дѣятельности. Если, какъ было прежде указано, человѣческое общество не можетъ быть только природнымъ организмомъ, а есть необходимо организмъ свободный, то и развитіе общества, то-есть исторія не можетъ быть только простымъ органическимъ процессомъ, а необходимо есть также процессъ свободный, то-есть рядъ личныхъ свободныхъ дѣйствій. Куда окончательно ведетъ этотъ свободный процессъ, выдѣляющій личность изъ рода,—есть ли онъ только отрицательный переходъ къ возстановленію первобытной родовой солидарности, но болѣе широкой и болѣе совершенной,—соединяющей свободу съ единствомъ,—или же первобытное, таинственное единство родовой жизни должно совсѣмъ исчезнуть и уступить мѣсто чисто раціональнымъ отношеніямъ, это вопросъ другого рода, и онъ будетъ нами разсмотрѣнъ въ своемъ мѣстѣ. Но во всякомъ случаѣ стремленіе личности къ самоутвержденію и къ полнѣйшей эманципаціи отъ первобытнаго единства родовой жизни остается фактомъ всеобщимъ и несомнѣннымъ. А потому и право, какъ необходимая форма человѣческаго общежитія, вытекая первоначально изъ глубины родового духа, съ теченіемъ времени неизбѣжно должно было испытать вліяніе обособленной личности, и правовыя отношенія должны были стать въ извѣстной степени выраженіемъ личной воли и мысли. Поэтому, если согласно отвлеченно-историческому принципу утверждаютъ, что постоянный корень всякаго права есть право обычное, какъ прямое органическое выраженіе народнаго духа, все же остальное, то-есть право писанное или законы и право научное или право юристовъ, есть только фор-

мальное выраженіе перваго, такъ что вся дѣятельность отдѣльныхъ лицъ (законодателей и юристовъ) состоитъ только въ формулированіи и систематизаціи историческихъ, органически выработанныхъ правовыхъ нормъ, то такой взглядъ долженъ быть отвергнутъ какъ односторонній и несоотвѣтствующій дѣйствительности. Помимо того, что этотъ взглядъ противорѣчитъ общему значенію личнаго начала въ исторіи,—въ большинствѣ случаевъ чисто-органическое происхожденіе права и законодательства является невозможнымъ уже вслѣдствіе однихъ внѣшнихъ условій. Такъ, напримѣръ, если можно допустить, что публичное и частное право Англо-Саксовъ было чисто-органическимъ произведеніемъ ихъ народнаго духа, то сказать то же самое о публичномъ правѣ Англійскаго королевства въ XIII вѣкѣ, то-есть о начаткахъ знаменитой англійской конституціи, совершенно невозможно уже по той простой причинѣ, что въ этомъ случаѣ *нѣтъ* того единаго народнаго духа, той національной единицы, творчеству которой мы могли бы приписать помянутую конституцію, ибо эта послѣдняя сложилась при взаимодѣйствіи *двухъ* враждебныхъ національныхъ элементовъ—англо-саксонскаго и норманскаго,—причемъ очевидно невозможно отрицать участіе сознательнаго расчета, обдуманной сдѣлки между представителями этихъ двухъ національностей.

Если отношеніе между лицами, не вышедшими изъ родового единства, есть непосредственная простая солидарность, то лица обособившіяся, утратившія такъ или иначе существенную связь родового организма, вступаютъ по необходимости во внѣшнее отношеніе другъ къ другу – ихъ связь опредѣляется какъ формальная сдѣлка или договоръ. Итакъ источникомъ права является здѣсь договоръ, и противъ отвлеченнаго положенія: всякое право происходитъ изъ органическаго развитія народнаго духа, полагается естественнымъ, непосредственнымъ творчествомъ народа въ его внутреннемъ существенномъ единствѣ, выступаетъ другой отвлеченный принципъ, прямо противоположный: всякое право и всѣ правовыя отношенія являются какъ результатъ намѣреннаго, расчитаннаго условія или договора между всѣми отдѣльными лицами въ ихъ внѣшней совокупности. Если согласно первому принципу всѣ правовыя формы выростаютъ сами собой, какъ органическіе продукты, безо всякой предуставленной личной цѣли, то по второму принципу, наоборотъ, право всецѣло опредѣляется тою сознательною цѣлью, которую ставитъ себѣ совокупность договаривающихся лицъ. Здѣсь предполагаютъ что, отдѣльныя лица существуютъ первоначально сами по себѣ, внѣ всякой общественной связи и затѣмъ (любопытно бы знать когда именно) сходятся ради общей

пользы, подчиняются по договору единой власти и образуютъ такимъ образомъ гражданское (политическое) общество или государство, постановленія котораго получаютъ въ силу общаго договора значеніе законовъ или признаются за выраженіе права. Такимъ образомъ здѣсь опредѣляющимъ началомъ права является общая *польза*. Задача правомѣрнаго государства во всѣхъ его учрежденіяхъ и законахъ есть осуществленіе наибольшей пользы, то-есть пользы всѣхъ. Этотъ общественный утилитаризмъ, столь простой и ясный на первый взглядъ, для философскаго анализа является какъ самая неопредѣленная и невыясненная теорія.

Государство имѣетъ цѣлью общую пользу. Еслибы польза была дѣйствительно общею, то-есть еслибы всѣ были дѣйствительно солидарны въ своихъ интерасахъ, то не было бы и надобности въ особенномъ устроеніи интересовъ, не было бы надобности въ государствѣ и его законахъ, которое возникаетъ именно для согласованія интересовъ. Но если польза всѣхъ не согласуется, если общая польза сама себѣ противорѣчитъ, то государство можетъ имѣть цѣлью развѣ лишь пользу большинства. Такъ обыкновенно и понимается этотъ принципъ. Но въ вопросахъ исключительно интереса ничто не ручается не только за солидарность всѣхъ, но и за солидарность большинства. Исходя изъ интереса, необходимо допустить въ обществѣ столько же партій, сколько есть въ немъ различныхъ частныхъ интересовъ. Если государство будетъ только орудіемъ одной изъ этихъ партій, то откуда оно возьметъ силу для подчиненія всѣхъ другихъ? Итакъ оно должно защищать тѣ или другіе частные интересы лишь поскольку они не находятся въ прямомъ противорѣчіи съ интересами другихъ. Такимъ образомъ собственною цѣлью государства является не интересъ какъ такой, составляющій собственную цѣль отдѣльныхъ лицъ и партій, а *разграниченіе* этихъ интересовъ, дѣлающее возможнымъ ихъ совмѣстное существованіе. Государство имѣетъ дѣло съ интересомъ каждаго, но не самимъ по себѣ (что невозможно), а лишь поскольку онъ *ограничивается* интересомъ всѣхъ другихъ. Такъ какъ это условіе одинаково для всѣхъ, то всѣ равны предъ общею властью, которая слѣдовательно опредѣляется не пользой, а *равенствомъ*, или равномѣрностью, или—что то же—справедливостью. По общему признанію, первое требованіе отъ нормальной власти, нормальнаго государства, есть то, чтобъ оно возвышалось надо всякимъ личнымъ интересомъ, чтобъ оно было безпристрастно, но безпристрастіе есть лишь другое названіе справедливости.

Общая власть должна быть безпристрастна, и въ этомъ смыслѣ

можно сказать, что она должна заботиться объ общей пользѣ, то-есть о пользѣ всѣхъ *одинаково*, но *равная* польза всѣхъ и есть справедливость. Но, какъ сказано, государство не можетъ заботиться о пользѣ всѣхъ въ положительномъ смыслѣ, то-есть осуществлять весь интересъ каждаго, что невозможно какъ по неопредѣленности этой задачи, такъ и по ея внутреннему противорѣчію, поскольку частные интересы противоположны между собою; поэтому государство можетъ только *отрицательно* опредѣляться общею пользой, то-есть заботиться объ *общей границѣ* всѣхъ интересовъ. Въ силу этой общей границы и въ области ею опредѣляемой, то есть поскольку онъ совмѣстимъ со всѣми другими или справедливъ, каждый интересъ есть *право*—опредѣленіе чисто отрицательное, ибо имъ не требуется, чтобъ интересъ каждаго былъ осуществленъ въ данныхъ предѣлахъ, а только запрещается переходить эти предѣлы. Не будучи въ состояніи осуществить общую пользу фактически, то-есть согласно субъективнымъ требованіямъ каждаго (которыя безпредѣльны и другъ другу противорѣчатъ въ естественномъ порядкѣ), государство должно осуществить ее юридически, то-есть въ предѣлахъ общаго права, вытекающаго изъ относительнаго или отрицательнаго равенства всѣхъ, то-есть изъ справедливости. Забота государства, какъ это признается всѣми, не въ томъ, чтобы каждый достигалъ своихъ частныхъ цѣлей и осуществлялъ свою выгоду, это его личное дѣло, а лишь въ томъ, чтобы, стремясь къ этой выгодѣ, онъ не нарушалъ равновѣсія съ выгодами другихъ, не устранялъ чужого интереса въ тѣхъ предѣлахъ, въ которыхъ онъ есть право. Такимъ образомъ требованіе власти отъ подданныхъ есть общее требованіе справедливости neminem laede, и слѣдовательно право не опредѣляется понятіемъ полезности, а представляетъ собою нѣкоторое независимое начало.

XIX. Двойственный источникъ права. Историческій генезисъ права и его формальная сущность. Раціональное опредѣленіе права. Право естественное и положительное.

Если невозможно, какъ мы видѣли, признать источникомъ права начало органическаго развитія въ его исключительности, то точно также невозможно допустить и противоположное механическое начало договора въ смыслѣ знаменитаго contrat social, то-есть въ качествѣ *первоначальнаго* и единственнаго источника всякаго права и государства. Фактически несомнѣнно, что оба эти начала,—и начало органическаго развитія и начало механической сдѣлки,—участвуютъ со-

вмѣстно въ образованіи права и государства, причемъ первое начало преобладаетъ въ первобытномъ состояніи человѣчества, въ началѣ исторіи, а второе получаетъ преобладающее значеніе въ дальнѣйшемъ развитіи общественнаго быта съ обособленіемъ и выдѣленіемъ личнаго элемента. Такимъ образомъ право и государство въ своей исторической дѣйствительности не имѣютъ одного эмпирическаго источника, а являются какъ измѣнчивый результатъ сложнаго взаимоотношенія двухъ противоположныхъ и противодѣйствующихъ началъ, которыя, какъ это легко видѣть, суть лишь видоизмѣненія или первыя примѣненія къ политико-юридической области тѣхъ двухъ элементарныхъ началъ, общинности и индивидуализма, которыя лежатъ въ основѣ всякой общественной жизни. Въ самомъ дѣлѣ, историческій принципъ развитія права, какъ непосредственно выражающаго общую основу народнаго духа въ его нераздѣльномъ единствѣ, прямо соотвѣтствуетъ началу общинности, а противоположный механическій принципъ, выводящій право изъ внѣшняго соглашенія между всѣми отдѣльными атомами общества, есть очевидно прямое выраженіе начала индивидуалистическаго [1]).

Эти два основные источника права, то-есть стихійное творчество народнаго духа и свободная воля отдѣльныхъ лицъ, различнымъ образомъ видоизмѣняютъ другъ друга и поэтому взаимное отношеніе ихъ въ исторической дѣйствительности является непостояннымъ, неопредѣленнымъ и колеблющимся соотвѣтственно различнымъ условіямъ мѣста и времени. Такимъ образомъ съ эмпирической или чисто-исторической точки зрѣнія невозможно подчинить это отношеніе указанныхъ началъ никакому общему опредѣленію. Съ точки же зрѣнія общественнаго идеала нормальное взаимоотношеніе этихъ двухъ производителей права (какъ выражающихъ собою два одинаково необходимыя начала всякой общественности) должно быть ихъ полнымъ синтезомъ, то-есть такимъ, при которомъ воля отдѣльныхъ лицъ изъ самой себя, сознательно и свободно, утверждаетъ тѣ самыя правовыя нормы, которыя въ основѣ своей уже присущи народному духу въ его

---

[1]) Нетрудно было бы показать, какъ тѣ же два начала, различнымъ образомъ видоизмѣняясь и осложняясь, проявляются въ политической борьбѣ между абсолютизмомъ и либерализмомъ, традиціонною аристократіей и революціонною демократіей и т. д., причемъ оба враждующія начала являются одинаково неправыми и несостоятельными; несостоятельность, не устраняемая внѣшними искусственными сдѣлками между ними въ видѣ различныхъ конституцій. Но вопросы чисто политическаго характера отклонили бы насъ слишкомъ далеко отъ общаго хода нашихъ разсужденій, и потому удобнѣе сдѣлать ихъ предметомъ особаго изслѣдованія.

единствѣ, и такимъ образомъ воля цѣлаго народа является для воли каждаго лица не какъ внѣшній фактъ или принудительный законъ, а какъ ея собственная сущность, свободно признанная и сознательно выражаемая, такъ что законодательство вытекаетъ здѣсь не изъ стихійной воли народа какъ цѣлаго и не изъ разсудочной воли отдѣльнаго лица какъ такого, а изъ ихъ внутренняго единства и свободнаго согласія [1]).

Сущность этого послѣдняго, идеальнаго отношенія общественныхъ силъ выяснится впослѣдствіи, когда мы будемъ говорить о взаимоотношеніи государства и церкви. Но во всякомъ случаѣ, изъ какого бы источника мы ни выводили право, этимъ нисколько не рѣшается вопросъ о сущности самого права, о его собственномъ опредѣленіи. Между тѣмъ весьма обыкновеннымъ является стремленіе замѣнить теорію права его исторіей. Это есть частный случай той весьма распространенной, хотя совершенно очевидной ошибки мышленія, въ силу которой происхожденіе или генезисъ извѣстнаго предмета въ эмпирической дѣйствительности принимается за самую суть этого предмета, историческій порядокъ смѣшивается съ порядкомъ логическимъ, и содержаніе предмета теряется въ процессѣ явленія. И такое смѣшеніе понятій производится во имя точной науки, хотя всякій призналъ бы сумасшедшимъ того химика, который на вопросъ: что такое поваренная соль, вмѣсто того чтобъ отвѣчать: NaCl, то-есть дать химическую формулу этой соли, сталъ бы перечислять всѣ соляные заводы и описывать способъ добыванія соли. Но не то же ли самое дѣлаетъ и тотъ ученый, который на вопросъ что такое право, вмѣсто логическихъ опредѣленій, думаетъ отвѣтить этнографическими и историческими изслѣдованіями объ обычаяхъ Готтентотовъ и о законахъ Салійскихъ Франковъ, изслѣдованіями весьма интересными на своемъ мѣстѣ, но нисколько не рѣшающими общаго вопроса? Но логическія ошибки, бросающіяся въ глаза въ простыхъ и частныхъ случаяхъ, ускользаютъ отъ вниманія въ вопросахъ болѣе сложныхъ и многообъемлющихъ. При изложеніи принциповъ въ теоріи познанія мы остановимся на этомъ важномъ заблужденіи, сводящемся къ смѣшенію γένεσις съ οὐσία и ὕλη съ εἶδος [2]). Теперь же, ограничившись про-

[1]) Такимъ образомъ въ историческомъ развитіи права какъ и во всякомъ развитіи мы замѣчаемъ три главныя ступени: 1) первоначальное несвободное единство; 2) обособленіе индивидуальныхъ элементовъ; 3) свободное ихъ единство.

[2]) Само собою разумѣется, что позитивно-историческое направленіе въ наукѣ права хотя въ принципѣ и основано на указанномъ заблужденіи, тѣмъ не менѣе можетъ быть весьма плодотворно и имѣть большія заслуги въ разработкѣ научнаго матеріала. Да и въ принципѣ это направленіе

стымъ указаніемъ на необходимость различать эти двѣ категоріи отъ вопроса откуда происходитъ или изъ чего возникаетъ право, то-есть отъ вопроса о матеріальной причинѣ права, переходимъ къ вопросу что есть (τί ἐστί) право, то-есть къ вопросу о его образующей (формальной) причинѣ, или о его собственномъ опредѣленіи.

Правомъ прежде всего опредѣляется отношеніе *лицъ*. То, что не есть лицо, не можетъ быть субъектомъ права. Вещи не имѣютъ правъ. Сказать: я имѣю права (вообще, безъ дальнѣйшаго опредѣленія какія) все равно, что сказать: я—лицо. Лицомъ же въ отличіе отъ вещи называется существо, не исчерпывающееся своимъ бытіемъ для другого, то-есть не могущее по природѣ своей служить только средствомъ для другого, а существующее какъ цѣль въ себѣ и для себя, существо, въ которомъ всякое внѣшнее дѣйствіе наталкивается на безусловное сопротивленіе, на нѣчто такое, что этому внѣшнему дѣйствію безусловно не поддается и есть слѣдовательно безусловно внутреннее и самобытное,—для другого непроницаемое и неустранимое. А это и есть *свобода* въ истинномъ смыслѣ слова, то-есть не въ смыслѣ liberum arbitrium indifferentiae, а наоборотъ въ смыслѣ полной опредѣленности и неизмѣнной особенности всякаго существа, одинаково проявляющейся во всѣхъ его дѣйствіяхъ. Итакъ, въ основѣ права лежитъ свобода какъ характеристическій признакъ личности; ибо изъ способности свободы вытекаетъ требованіе самостоятельности, то-есть ея признанія другими, которое и находитъ свое выраженіе въ правѣ. Но свобода сама по себѣ, то-есть какъ свойство лица въ отдѣльности взятаго, еще не образуетъ права, ибо здѣсь свобода является лишь какъ фактическая принадлежность личности, совпадающая съ ея *силой*. Предоставленный самому себѣ я свободно дѣйствую въ предѣлахъ своей силы: о правѣ здѣсь не можетъ быть рѣчи. Нѣтъ права и въ томъ случаѣ, когда мое дѣйствіе встрѣчается съ какимъ-нибудь безличнымъ природнымъ дѣятелемъ, который можетъ быть только случайною границей моей силы. Право же является лишь когда мое свобод-

---

является какъ законная реакція противъ односторонней метафизики права, которая въ своей самодовольной отвлеченности также грѣшила противъ реальнаго начала, какъ противоположное направленіе грѣшитъ противъ идеи. Такимъ образомъ и здѣсь мы опять встрѣчаемся съ двумя началами, одинаково представляющими *относительную* истину и одинаково ложными въ своемъ безусловномъ и исключительномъ самоутвержденіи. Съ этой стороны въ нашей юридической литературѣ заслуживаетъ признанія почтенный трудъ г. Чичерина *Исторія политическихъ ученій*, гдѣ авторъ хотя и придаетъ верховное значеніе раціоналистическому началу, но однако пытается освободить его отъ той исключительности, въ которой оно являлось въ нѣмецкой философіи.

*

ное дѣйствіе встрѣчается съ такимъ же свободнымъ дѣйствіемъ другого. Здѣсь, то-есть по отношенію къ этому другому, моя свобода, которая выражала первоначально только *мою силу*, утверждается мною какъ *мое право*, то-есть какъ нѣчто должное или обязательное для другого, обязательное потому, что если свобода одинаково присуща всякому лицу какъ такому, то, отрицая свободу въ другомъ, я теряю объективное основаніе своей собственной свободы. Такимъ образомъ я могу утверждать свою свободу по отношенію къ другимъ какъ нѣчто для нихъ обязательное лишь въ томъ случаѣ, если я признаю для себя обязательною свободу всѣхъ другихъ, или, другими словами, признаю равенство всѣхъ въ этомъ отношеніи. Такимъ образомъ моя свобода какъ право, а не сила только, прямо зависитъ отъ признанія *равнаго* права всѣхъ другихъ. Отсюда мы получаемъ основное опредѣленіе права:

Право есть свобода, обусловленная равенствомъ.

Въ этомъ основномъ опредѣленіи права индивидуалистическое начало свободы неразрывно связано съ общественнымъ началомъ равенства, такъ что можно сказать, что право есть не что иное, какъ *синтезъ свободы и равенства.*

Понятія личности, свободы и равенства составляютъ сущность такъ-называемаго естественнаго права. Раціональная сущность права различается отъ его историческаго явленія или права положительнаго. Въ этомъ смыслѣ естественное право есть та общая алгебраическая формула, подъ которую исторія подставляетъ различныя дѣйствительныя величины положительнаго права. При этомъ само собою разумѣется, что эта формула (какъ и всякая другая) въ своей отдѣльности есть лишь отвлеченіе ума, въ дѣйствительности же существуетъ лишь какъ общая форма всѣхъ положительныхъ правовыхъ отношеній, въ нихъ и чрезъ нихъ. Такимъ образомъ подъ естественнымъ или раціональнымъ правомъ мы понимаемъ только общій разумъ или смыслъ (ratio, λόγος) всякаго права какъ такого. Съ этимъ понятіемъ естественнаго права, какъ только логическаго prius права положительнаго, не имѣетъ ничего общаго существовавшая нѣкогда въ юридической наукѣ теорія естественнаго права какъ чего-то *исторически* предшествовавшаго праву положительному, причемъ предполагалось такъ-называемое естественное состояніе или состояніе природы, въ которомъ человѣчество существовало будто бы до появленія государства и положительныхъ законовъ. На самомъ же дѣлѣ оба эти элемента, и раціональный и положительный, съ одинаковою необходимостію

входятъ въ составъ всякаго дѣйствительнаго права, и потому теорія, которая ихъ раздѣляетъ или отвлекаетъ другъ отъ друга, предполагая историческое существованіе чистаго естественнаго права, очевидно принимаетъ отвлеченіе ума за дѣйствительность. Несостоятельность этой теоріи очевидно нисколько не устраняетъ той несомнѣнной истины, что всякое положительное право, поскольку оно есть все-таки право, а не что-нибудь другое, необходимо подлежитъ общимъ логическимъ условіямъ, опредѣляющимъ самое понятіе права, и что слѣдовательно признаніе естественнаго права въ этомъ послѣднемъ смыслѣ есть необходимое требованіе разума.

Необходимыя же условія всякаго права суть, какъ мы видѣли, свобода и равенство его суебъектовъ. Поэтому естественное право всецѣло сводится къ этимъ двумъ факторамъ. Свобода есть необходимое содержаніе всякаго права, а равенство—его необходимая форма. Отнимите свободу, и право становится своимъ противоположнымъ, то-есть насиліемъ. Точно также отсутствіе общаго равенства (то-есть когда данное лицо, утверждая свое право по отношенію къ другимъ, не признаетъ для себя обязательными права этихъ другихъ) есть именно то, что называется неправдой, то-есть также прямое отрицаніе права. Поэтому и всякій положительный законъ, какъ частное выраженіе или примѣненіе права, къ какому бы конкретному содержанію онъ впрочемъ ни относился, всегда предполагаетъ равенство какъ свою общую и безусловную форму: предъ закономъ всѣ равны, безъ этого онъ не есть законъ; и точно также законъ какъ такой предполагаетъ *свободу* тѣхъ, кому онъ предписываетъ, ибо для рабовъ нѣтъ общаго закона, для нихъ принудителенъ уже простой единичный фактъ господской воли.

Свобода, какъ основа всякаго *человѣческаго* существованія, и равенство, какъ необходимая форма всякаго *общественнаго* бытія, въ своемъ соединеніи образуютъ *человѣческое общество* какъ *правомѣрный порядокъ*. Ими утверждается нѣчто всеобщее и одинаковое, поскольку права всѣхъ равно обязательны для каждаго и права каждаго для всѣхъ. Но очевидно, что это простое равенство можетъ относиться лишь къ тому, въ чемъ всѣ тождественны между собою, къ тому, что у всѣхъ есть общее. Общее же у всѣхъ субъектовъ права есть то, что всѣ они одинаково суть лица, то-есть самостоятельныя или свободныя существа. Такимъ образомъ, исходя изъ равенства, какъ необходимой формы права, мы заключаемъ къ свободѣ какъ его необходимому содержанію.

Въ эмпирической дѣйствительности, воспринимаемой внѣшними

чувствами, всѣ человѣческія существа представляютъ собою безконечное разнообразіе, и если тѣмъ не менѣе они утверждаются какъ равныя, то этимъ выражается не эмпирическій фактъ, а положеніе *разума*, имѣющаго дѣло съ тѣмъ, что тождественно во всѣхъ или въ чемъ всѣ равны. Вообще же разумъ, какъ одинаковая граница всѣхъ свободныхъ силъ или сфера ихъ равенства, есть опредѣляющее начало права, и человѣкъ можетъ быть субъектомъ права лишь въ качествѣ существа *свободно-разумнаго*.

XX. Исключительно-формальный и отрицательный характеръ права и правового порядка. Несостоятельность права какъ верховнаго принципа общества человѣческаго.

Общество, соединенное принципомъ права или существующее въ правомѣрномъ порядкѣ, есть общество политическое или государство. Государство представляетъ собою отрицательное единство или внѣшній формальный порядокъ въ обществѣ поскольку имъ реализуется право, то-есть отрицательное опредѣленіе свободы. Въ самомъ дѣлѣ, правомъ нисколько не опредѣляется положительное содержаніе или предметъ свободной человѣческой дѣятельности; право и его частное выраженіе, законъ, не даютъ никакой положительной цѣли для дѣятельности, они не указываютъ, что каждый долженъ дѣлать, а лишь то, чего никто дѣлать не долженъ. Положительное выраженіе: „лицо имѣетъ право быть свободнымъ“ очевидно сводится къ отрицательному: никто не долженъ, то-есть не имѣетъ права нарушать личную свободу въ извѣстныхъ предѣлахъ. Все значеніе правового закона сводится къ указанію тѣхъ *границъ*, которыя лицо не должно переступать или должно не переступать въ свободномъ пользованіи своими силами.

Право выражаетъ собою лишь отрицательную сторону нравственнаго начала, поскольку правомъ не допускается, чтобы какое-либо лицо было *только* средствомъ или вещью для другого, и слѣдовательно признается отрицательная безусловность лица какъ свободнаго. Но положительная сторона нравственнаго начала, требующая, чтобъ я не только не нарушалъ свободы другого, но и содѣйствовалъ ему, отождествляя свою цѣль съ чужою, это положительное нравственное требованіе остается внѣ сферы права и правомѣрнаго государства. Съ юридической точки зрѣнія каждое лицо въ предѣлахъ закона можетъ ставить себѣ какія угодно цѣли, хотя бы совершенно эгоистическія и исключительныя, неимѣющія никакой связи съ цѣля-

ми всѣхъ другихъ. Еслибы, напримѣръ, кто-нибудь призналъ за цѣль своей жизни нажить милліонъ, чтобы наслаждаться матеріальными благами, и еслибы, при достиженіи этой цѣли, онъ употреблялъ только легальныя средства, то, съ точки зрѣнія права и государства, онъ не могъ бы встрѣтить никакого принципіальнаго возраженія. Отсюда ясно, что правомъ опредѣляется только нормальный характеръ средствъ или *способа* дѣйствія, а не цѣлей или предметовъ дѣйствія. Съ точки зрѣнія права всѣ цѣли безразличны, оно оставляетъ ихъ совершенно неопредѣленными. Для него нѣтъ *нормальной* цѣли, нормальной воли или намѣренія. Героическое самоотверженіе и своекорыстный расчетъ не представляютъ никакого различія съ точки зрѣнія права: оно не требуетъ перваго и не запрещаетъ второго.

Правомѣрное государство въ своихъ законахъ не требуетъ и не можетъ требовать, чтобы всѣ *помогали* каждому и каждый всѣмъ; оно требуетъ только, чтобы никто никого *не обижалъ*. Это есть требованіе справедливости. И въ самомъ дѣлѣ, принципу права очевидно соотвѣтствуетъ въ нравственной природѣ человѣка качество справедливости, представляющее лишь низшую отрицательную степень нравственнаго достоинства или добродѣтели, высшая и положительная степень которой дается въ симпатіи или любви, въ силу которой каждый не *ограничиваетъ* себя другимъ, а *соединяется* внутренно съ другимъ, имѣя въ немъ свою положительную цѣль; въ принципѣ же справедливости не указывается никакой опредѣленной цѣли, а опредѣляется лишь общій способъ или *форма* всякой дѣятельности, ибо требованіе „никого не обижай“ очевидно не говоритъ, что̀ я долженъ дѣлать или къ чему стремиться, а только чего я долженъ избѣгать при всякой дѣятельности и пря всякомъ стремленіи.

Такимъ образомъ правомѣрный порядокъ, основанный на равенствѣ и свободѣ лицъ, представляетъ лишь формальное или отрицательное условіе для нормальнаго общества, то-есть свободной общинности, но онъ не даетъ ей никакого положительнаго содержанія. Въ самомъ дѣлѣ, и начало свободы, и начало единства или общинности (въ видѣ равенства) являются въ правомѣрномъ порядкѣ лишь съ отрицательной стороны какъ пустыя неопредѣленныя формы. Правомѣрный порядокъ, реализуемый государствомъ, признаетъ свободу лицъ, но не даетъ для ихъ свободной дѣятельности никакой *общей* цѣли. Съ другой стороны, правомѣрный порядокъ утверждаетъ и единство общества въ видѣ равенства или равноправности; но это единство есть чисто отрицательное и внѣшнее. Лица соединяются здѣсь не въ положительныхъ своихъ стремленіяхъ, не въ собствен-

номъ содержаніи своей жизни (оно остается здѣсь случайнымъ и безконечно различнымъ, предоставляется всецѣло личному произволу), они соединяются лишь въ своемъ внѣшнемъ взаимодѣйствіи, въ *общей границѣ своихъ правъ*. Они лишь соприкасаются другъ съ другомъ при взаимномъ столкновеніи, *ограничиваютъ*, а не проникаютъ другъ друга. У нихъ нѣтъ ничего общаго кромѣ закона. Но законъ не выражаетъ нисколько сущность личной жизни, онъ всегда остается для нея чѣмъ-то внѣшнимъ: я могу всю жизнь прожить не сталкиваясь съ закономъ, и въ такомъ случаѣ при исключительно-правомѣрномъ порядкѣ я никогда не почувствую реально своего равенства съ другими.

Но если свобода и разумность и основанное на нихъ право опредѣляютъ только форму или способъ человѣческой дѣятельности, то содержаніе этой дѣятельности, жизненныя цѣли и интересы остаются всецѣло въ сферѣ матеріальной. Но въ такомъ случаѣ является очевидное противорѣчіе между формой и содержаніемъ, между цѣлями и средствами. Форма и способъ дѣятельности (то-есть правомѣрность, вытекающая изъ свободы и разума) являются какъ нѣчто безусловное и духовное, содержаніе же, которое опредѣляется этою безусловною формой (матеріальная жизнь), является какъ нѣчто условное, случайное и ничтожное. Выходитъ, что человѣкъ употребляетъ свою лучшую часть, свою человѣчность (свободу и разумъ) единственно на служеніе низшей природѣ, вполнѣ оправдывая замѣчаніе Гётевскаго Мефистофеля:

Ein wenig besser würd' er leben
Hätt'st Du ihm nicht den Schein des Himmelslichts gegeben;
Er nennt's Vernunft und braucht's allein,
Nur thierischer als jedes Thier zu seyn.

Человѣкъ, возвышаясь въ разумномъ самосознаніи надъ матеріальною природой, не можетъ ее имѣть своею цѣлью. Безусловная форма требуетъ безусловнаго содержанія, и выше правомѣрнаго порядка—порядка отрицательныхъ средствъ—долженъ стоять положительный порядокъ, опредѣляемый абсолютною цѣлью.

XXI. Религіозное начало въ человѣкѣ. Общество какъ религіозный союзъ или церковь.

Право и на правѣ основанное государство разсматриваютъ человѣка въ его собственномъ элементѣ какъ существо разумно-свободное. Правовой порядокъ по своему чисто-формальному характеру именно вполнѣ соотвѣтствуетъ свойствамъ свободы и разумности, составляю-

щимъ формальное опредѣленіе человѣка. Поэтому тотъ, кто въ теоріи придаетъ верховное значеніе началу формальному или раціональному, для кого истина заключается въ разумномъ мышленіи и нравственность въ формѣ свободы, необходимо будетъ видѣть въ государствѣ высшую и окончательную форму общества человѣческаго, и въ универсальномъ царствѣ права апогей человѣческой исторіи. И это было бы такъ, еслибы можно было въ общественномъ идеалѣ ограничиться исключительно человѣческимъ, раціональнымъ элементомъ. Но невозможно устранить того факта, что самъ человѣкъ является себѣ не только какъ человѣкъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и столько же—какъ животное и какъ богъ. Фактически несомнѣнно—какое бы мы этому факту ни давали объясненіе—фактически несомнѣнно, что въ человѣкѣ, рядомъ съ разумнымъ сознаніемъ, дѣлающимъ его существомъ человѣческимъ, всегда остаются матеріальныя влеченія, дѣлающія его существомъ природнымъ, и влеченія мистическія, дѣлающія его существомъ божественнымъ или демоническимъ.

Человѣкъ не хочетъ и не можетъ быть *только* человѣкомъ, и это есть лишь примѣненіе закона общаго для всего конкретнаго или живого бытія.

Denn Alles sich mit göttlichem Erkühnen
Zu übertreffen strebt.

Это положительное самоотрицаніе требуется самымъ понятіемъ жизни, какъ внутренняго взаимодѣйствія многихъ разнородныхъ элементовъ въ живущемъ, вслѣдствіе чего еслибъ оно захотѣло ограничиться только однимъ элементомъ, только *своимъ собственнымъ* опредѣленіемъ и своею собственною формой бытія, то это было бы для него равносильно смерти: оно потеряло бы то самое, что стремилось удержать.

Denn Alles muss in Nichts zerfallen
Wenn es im Seyn beharren will.

Если, какъ мы видѣли прежде, человѣкъ не исчерпывается свойствами существа природнаго, матеріальными влеченіями и интересами (обусловливающими общество матеріальное или экономическое), если онъ по существу своему стремится осуществить формальное начало свободы и разумнаго равенства, и въ этомъ стремленіи создаетъ правомѣрный порядокъ или общество гражданское,—то точно также человѣкъ не исчерпывается и характеромъ существа разумно-свободнаго, характеромъ чисто-формальнымъ и посредствующимъ. Въ самомъ дѣлѣ, „существо разумно-свободное“ значитъ существо изъ себя дѣйствующее и самоопредѣляющееся; но этимъ нисколько не

указывается самый предметъ и содержаніе дѣйствія. Между тѣмъ дѣятельность человѣческая должна имѣть опредѣленный предметъ, и притомъ этимъ предметомъ не могутъ быть тѣ внѣшнія и случайныя вещи, къ которымъ стремится человѣкъ природный; ибо человѣкъ въ разумномъ сознаніи уже опредѣлился какъ лицо, то-есть какъ существо самостоятельное, для котораго было бы противорѣчіемъ полагать свою цѣль во внѣшнихъ и случайныхъ вещахъ, ибо это значило бы подчиняться имъ и слѣдовательно терять свою самостоятельность (поскольку стремясь къ какой-нибудь вещи какъ цѣли, я тѣмъ самымъ признаю ея власть надъ собою). Безъ противорѣчія съ самимъ собою человѣкъ можетъ подчиниться только объекту *безусловному*, то-есть такому, который самъ по себѣ желателенъ или къ которому человѣкъ долженъ стремиться по разуму,—долженъ потому, что въ самосознаніи человѣка, какъ существа разумно-свободнаго, уже заключается формальная безусловность, но безусловная форма требуетъ безусловнаго содержанія, и безусловность субъективнаго сознанія должна быть восполнена безусловнымъ объектомъ.

Стремленіе человѣка къ безусловному, то-есть стремленіе быть *всѣмъ* въ единствѣ или быть всеединымъ—есть несомнѣнный фактъ. Въ этомъ стремленіи человѣкъ является какъ существо потенціально или субъективно безусловное. Дѣйствительно же и объективно-безусловное есть то, которое не *стремится* только быть всѣмъ или всеединымъ, а *дѣйствительно* заключаетъ все (всѣхъ) въ своемъ единствѣ, или actu есть всеединое. Такая дѣйствительная безусловность и есть настоящая цѣль человѣка. Но такъ какъ дѣйствительно, въ данномъ своемъ состояніи, какъ конечное существо, человѣкъ не есть всеединое, а только безконечно малая единица, имѣющая все другое внѣ себя, то поэтому стать всѣмъ онъ можетъ только въ положительномъ взаимодѣйствіи со всѣми другими, отказавшись отъ своей *отдѣльности*, воспринимая и усвоивая себѣ жизненное содержаніе всѣхъ другихъ,—относясь къ нимъ не какъ къ границѣ своей свободы, а какъ къ ея содержанію и объекту. Въ такомъ положительномъ отошеніи каждое существо не *ограничивается* всѣми другими (какъ въ правовомъ порядкѣ), а *восполняется* ими. Такое единеніе существъ, опредѣляемоее безусловнымъ или божественнымъ началомъ въ человѣкѣ, основанное психологически на чувствѣ *любви* и осуществляющее собою положительную часть общей нравственной формулы,—образуетъ общество мистическое или религіозное, то-есть *церковь*.

Хотя очевидно, что божественное начало въ своей истинѣ, то-есть

какъ дѣйствительно безусловное, все собою обнимаетъ и не можетъ исключать никакого начала и элемента бытія, но отвлеченный умъ можетъ утверждать это начало въ его *особенности* какъ исключительное, внѣ другихъ, то-есть внѣ человѣческаго и природнаго начала, или въ прямой противоположности съ ними. Такое отвлеченное пониманіе и утвержденіе божественнаго начала въ примѣненіи къ общественному идеалу, то-есть непосредственно къ идеалу церкви, порождаетъ принципъ отвлеченнаго клерикализма или ложной теократіи.

XXII. Отвлеченный клерикализмъ или ложная теократія. Отвлеченный дуализмъ церкви и государства. Переходъ къ опредѣленію истинной или свободной теократіи.

Если мы отвлечемъ безусловное или божественное начало отъ начала чисто человѣческаго и отъ начала природнаго или отъ разума и матеріи, то мы получимъ Бага внѣшняго человѣку и природѣ, Бога исключительнаго и въ себѣ замкнутаго; но такъ какъ въ качествѣ безусловнаго Онъ не можетъ терпѣть рядомъ съ собою ничего другого, то здѣсь необходимымъ является для него отрицательное отношеніе къ этому другому, то-есть отрицательное отношеніе къ началу человѣческому и началу природному—къ разуму и къ матеріи.

Понимаемое такимъ образомъ божественное начало должно стремиться къ полному поглощенію и уничтоженію чуждыхъ ему элементовъ, и если оно удовольствуется вмѣсто этого ихъ подчиненіемъ и порабощеніемъ, если оно вмѣсто того, чтобъ уничтожать будетъ только подавлять, то это является простою милостью или благодатью, а логически говоря—непослѣдовательностью.

И дѣйствительно, отвлеченный клерикализмъ (полнѣйшее историческое выраженіе коего мы находимъ въ западной католической церкви, но который не чуждъ и другимъ учрежденіямъ этого рода) именно такъ и относится къ человѣческому и природному началу, какъ въ личной, такъ и въ общественной жизни.

И во-первыхъ, въ личной, внутренней жизни подавляется начало чисто человѣческое или раціональное, начало разума и внутренней свободы, свободы совѣсти. Разумъ отрицается какъ начало возмущенія, и слѣпая вѣра, робкая вѣра, боящаяся уяснить себѣ свой предметъ, не рѣшающаяся глядѣть на него во всѣ глаза, вмѣняется въ величайшее достоинство. За разумомъ не признается права голоса не толь-

ко въ области теологіи, но и въ его собственной области—въ области философской и научной: и здѣсь рѣшающее значеніе усвояется церковной власти, основывающейся на преданіи. Такъ какъ Богъ понимается только какъ внѣшнее существо, чуждое человѣку и природѣ, то понятно, что и откровенія такого Бога принимаются только во внѣшнемъ фактѣ—въ молніяхъ и громахъ, совершенно заглушающихъ тихій голосъ разума и совѣсти. Вмѣстѣ съ началомъ раціональнымъ подавляется во имя Божіе и начало природное въ личной жизни человѣка—начало страсти и похоти, увлеченія и интереса, оно признается зломъ безусловно. Природа, не менѣе чѣмъ разумъ, является началомъ грѣха и паденія.

Natur ist Sünde, Geist ist Teufel. Чувственность признается какъ нѣчто не долженствующее быть, ея существованіе есть нѣчто безусловно-ненормальное, есть лишь слѣдствіе грѣхопаденія; но грѣхъ долженъ быть искупленъ, чувственность должна быть подавлена, отсюда аскетизмъ, умерщвленіе плоти, не какъ частное временное средство нравственной и физической гигіены (каковое значеніе должно принадлежать аскетизму несомнѣнно), а какъ нѣчто безусловно-нормальное, какъ постоянный предметъ усилій, какъ главное содержаніе нравственной жизни.

Этому подавленію раціональнаго и природнаго начала въ личной жизни человѣка соотвѣтствуетъ въ сферѣ общественной стремленіе отвлеченнаго клерикализма подчинить внѣшнимъ образомъ общество гражданское и экономическое власти общества духовнаго, стремленіе внѣшней насильственной теократіи, подавляющей государственные и экономическіе интересы въ ихъ собственной сферѣ, стремленіе церкви не только указать общія цѣли, но и опредѣлять частныя средства соціальной дѣятельности человѣчества—управлять и хозяйничать во всѣхъ областяхъ человѣческаго общества.

Но такъ какъ ни уничтожить, ни окончательно подавить человѣческаго и природнаго начала въ человѣчествѣ невозможно, то стремленія клерикализма въ этомъ смыслѣ необходимо оказываются неосуществимыми, и ложная теократія поневолѣ принуждена вступить въ сдѣлку со враждебными ей элементами. Окончательнымъ выраженіемъ этой сдѣлки является принципъ полнаго отдѣленія духовной области отъ свѣтской, или принципъ „свободной церкви въ свободномъ государствѣ“.

Но легко видѣть, что и этотъ принципъ выражаетъ собою требованіе неосуществимое. Дѣло въ томъ, что духовная и свѣтская область—область церкви съ одной стороны и государства (и земства),

съ другой—не суть двѣ отдѣльныя, другъ отъ друга совершенно независимыя сферы,—а только двѣ стороны или, точнѣе, двѣ степени одной и той же сферы,—именно сферы практической, нравственной, или общественной,—сферы дѣятельной жизни. И хотя эта сфера, разумѣется, представляетъ множество различныхъ элементовъ, причемъ основное значеніе принадлежитъ различію духовнаго и свѣтскаго элемента, но очевидно, что вслѣдствіе единства сферы и единства самихъ дѣятелей, ибо предполагается, что всѣ члены даннаго общества принадлежатъ одинаково и церкви и государству, невозможно допустить, чтобы двумъ общественнымъ элементамъ заразъ принадлежало одинаково верховное значеніе въ жизни лица и общества: такой безусловный дуализмъ дѣлалъ бы невозможною самую жизнь, которая есть ни что̀ иное, какъ постоянное единство всѣхъ проявленій субъекта. Совершенно очевидно, что человѣкъ не можетъ подчинять свою нравственную дѣятельность заразъ двумъ безусловнымъ правиламъ, имѣть въ виду двѣ высшія цѣли. Тѣмъ очевиднѣе эта невозможность въ томъ случаѣ, когда эти два правила или эти двѣ цѣли, принимаемыя за безусловныя, могутъ вступить другъ съ другомъ въ прямое противорѣчіе. А это несомнѣнно имѣетъ мѣсто относительно принциповъ церкви и государства. Принципъ государства есть формальная справедливость. Если теперь это начало въ своей отвлеченности будетъ принято какъ верховное и безусловное правило дѣятельности, то всѣ положительныя стремленія и мотивы человѣческой жизни, и прежде всего любовь, на которой должно основываться духовное общество, потеряютъ всякое объективное и обязательное значеніе и во всѣхъ случаяхъ должны будутъ безусловно подчиняться формальному закону юридической справедливости. Девизомъ здѣсь будетъ: Pereat mundus, fiat justitia. Церковь напротивъ по принципу своему должна смотрѣть на справедливость лишь какъ на посредственную и переходную степень нравственнаго достоинства, должна придавать ей слѣдовательно лишь условное значеніе. Единственнымъ безусловнымъ и вѣчнымъ началомъ жизни должна здѣсь быть любовь. Законъ упраздняется благодатью. Все проходитъ, говоритъ апостолъ, одна любовь никогда не перестаетъ. Но съ точки зрѣнія безусловной любви справедливость является какъ нѣчто неполное, несовершенное, радикально недостаточное. Болѣе того, съ точки зрѣнія безусловной любви исключительно формальная справедливость является какъ величайшая неправда—summum jus, summa injuria.

Но такъ какъ оба эти принципа имѣютъ совершенно общее примѣненіе (то-есть каждый изъ нихъ можетъ примѣняться къ любому част-

ному случаю, къ любому дѣйствію человѣческой воли), то, признавая ихъ независимое значеніе и равенство, пришлось бы въ каждомъ частномъ случаѣ опредѣлять свою волю двумя несовмѣстимыми началами, что очевидно невозможно. Нельзя же въ самомъ дѣлѣ серьезно предлагать такое раздѣленіе духовной и свѣтской сферы, по которому я долженъ бы былъ къ одному и тому же человѣку относиться въ качествѣ христіанина по принципу безусловной любви, а въ качествѣ гражданина по принципу формальной справедливости; нельзя же въ самомъ дѣлѣ допустить, чтобъ я могъ *дѣйствительно* любить по христіански какъ ближняго того самаго человѣка, котораго я, въ качествѣ судьи, посылаю на висѣлицу.

Кто придаетъ дѣйствительно безусловное значеніе божественному началу, тотъ не можетъ рядомъ съ нимъ допускать какъ равноправное съ нимъ какое-нибудь другое начало, чуждое или даже противоположное ему. Если сказано: воздавайте Божіе Богу, а Кесарево Кесарю, то не должно забывать, что Кесарь (то-есть государственная власть) былъ вѣдь *внѣ* царства Божія, Кесарь былъ представителемъ не свѣтскаго начала только, а начала языческаго, и слѣдовательно въ этомъ случаѣ безусловное раздѣленіе церковной и государственной области является совершенно естественнымъ и необходимымъ, ибо что общаго у Христа съ Веліаромъ?

Но когда Кесарь входитъ въ царство Божіе и признаетъ себя его служителемъ, тогда положеніе очевидно измѣняется—въ единомъ Царствѣ Божіемъ двухъ отдѣльныхъ властей одинаково безусловныхъ очевидно быть не можетъ. Именно потому, что Царство Божіе не отъ міра сего, а свыше, оно и должно подчинить себѣ міръ сей, какъ нѣчто низшее, ибо Христосъ же сказалъ: „Я побѣдилъ міръ“. И когда самъ міръ, сдѣлавшись христіанскимъ, призналъ эту побѣду, то онъ тѣмъ самымъ отказался отъ своей безусловной независимости, и уже не можетъ по справедливости ставить себя наряду со своимъ побѣдителемъ, не можетъ имѣть притязанія на равноправность съ нимъ.

Кто же не признаетъ дѣйствительной *безусловности* божественнаго начала, тотъ значитъ не признаетъ его *совсѣмъ*, ибо Богъ не можетъ быть частью,—онъ по понятію своему есть *единое все*. Но кто не признаетъ совсѣмъ божественнаго начала, тотъ не имѣетъ основанія вообще давать какое бы то ни было мѣсто мистическому союзу въ человѣческомъ обществѣ, для него церковь вообще есть лишь остатокъ старыхъ суевѣрій, долженствующій исчезнуть съ прогрессомъ человѣчества. Такимъ образомъ, если для человѣка, послѣдовательно

стоящаго на религіозной точкѣ зрѣнія, церковь какъ Царство Божіе должно обнимать собою *все* безусловно, то для человѣка чуждаго религіи и также послѣдовательнаго церковь не имѣетъ *никакого* законнаго мѣста въ человѣчествѣ,—она должна быть просто упразднена. Но и съ этой и съ другой точки зрѣнія церковь какъ отдѣльное учрежденіе на ряду съ государствомъ (свободная церковь въ свободномъ государствѣ) не можетъ быть въ принципѣ допущена: въ первомъ случаѣ это для нея слишкомъ мало, во второмъ—слишкомъ много. И дѣйствительно мы видимъ, что исторически раздѣленіе духовной и свѣтской области всегда является какъ *вынужденная* сдѣлка между гражданскимъ обществомъ, освободившимся внутренно отъ религіознаго начала и стремящимся къ совершенному упраздненію церкви, но *еще* недостаточно сильнымъ для этого, и теократіей внутренно враждебною гражданскому обществу, и стремящеюся къ его совершенном-подчиненію, но *уже* лишенною необходимыхъ для этого силъ. Такимъ образомъ „свободная церковь въ свободномъ государствѣ" не выражаетъ собою никакого принципа, а есть лишь практическая непослѣдовательность, столь же неустойчивая исторически, какъ и логически.

Итакъ, если съ одной стороны духовное (религіозное) и свѣтское начало въ человѣческомъ обществѣ не могутъ устранить или упразднить другъ друга, но какъ одинаково коренящіяся въ существѣ человѣка являются одинаково необходимыми, и если съ другой стороны, какъ было сейчасъ показано, эти начала не могутъ существовать совмѣстно, рядомъ, въ качествѣ двухъ совершенно независимыхъ и въ отдѣльности своей безусловныхъ началъ,—то очевидно необходимо, чтобъ они были между собою въ нѣкоторомъ внутреннемъ гармоническомъ отношеніи или синтезѣ, причемъ значеніе верховнаго и безусловнаго начала принадлежало бы одному изъ этихъ элементовъ и именно божественному, такъ какъ онъ по существу своему имѣетъ характеръ безусловности, и разъ только дѣйствительно признается, необходимо признается какъ безусловный; другой же, мірской элементъ, долженъ находиться къ первому въ отношеніи *свободнаго подчиненія*, какъ совершенно необходимое и законное средство, орудіе и среда для осуществленія единой, божественной цѣли. Чтобы составить себѣ опредѣленное понятіе объ этомъ синтезѣ, образующемъ собою *свободную теократію*, мы должны ближе разсмотрѣть истинную сущность религіознаго начала въ человѣческомъ обществѣ.

XXIII. Значеніе истиннаго религіознаго начала въ нормальномъ обществѣ.

Идеалъ свободной общинности, то-есть положительнаго равновѣсія и внутренняго единства между всѣми и каждымъ, между общественнымъ и личнымъ элементомъ—этотъ идеалъ, какъ мы видѣли, не можетъ быть осуществленъ, если мы ограничимся одною матеріальною стороной человѣка, опредѣляющею общество какъ союзъ экономическій; матеріальныя влеченія и интересы, господствующіе въ этой области, не даютъ по существу своему никакого основанія ни настоящему единству, ибо матеріальный интересъ самъ по себѣ эгоистиченъ и исключителенъ, ни свободѣ, ибо человѣкъ является здѣсь какъ только одна изъ природныхъ силъ, вслѣдствіе же естественнаго неравенства этихъ силъ и борьбы ихъ необходимо происходитъ подчиненіе однихъ другимъ и слѣдовательно свобода личности ничѣмъ не обезпечивается. Правда, соціализмъ, ограничиваясь исключительно природнымъ элементомъ человѣка, пытается тѣмъ не менѣе (въ нѣкоторыхъ изъ своихъ ученій) въ самой эмпирической природѣ человѣка найти нѣкоторое основаніе для истинной общинности, именно въ такъ-называемыхъ симпатическихъ чувствахъ или соціальномъ инстинктѣ (инстинктъ альтруизма.) Но помимо того, что инстинкты или безсознательныя побужденія по мѣрѣ развитія человѣчества вообще слабѣютъ, уступая мѣсто сознательнымъ мотивамъ, такъ что еслибъ общественность могла основываться только на инстинктѣ, то умственный прогрессъ былъ бы для общества роковымъ путемъ къ разложенію, а также и помимо того, что соціальный инстинктъ всегда имѣетъ очень тѣсные предѣлы и вообще, какъ было показано въ одной изъ первыхъ главъ, представляетъ интенсивность обратно пропорціональную экстенсивности, — помимо всего этого, симпатическое чувство, разсматриваемое какъ только фактическое и слѣдовательно *случайное* свойство человѣческой природы (случайное въ томъ смыслѣ, что у однихъ фактически преобладаютъ чувства симпатическія, а у другихъ эгоистическія), очевидно, не можетъ служить *общимъ* и *необходимымъ* основаніемъ человѣческаго союза, а съ другой стороны это симпатическое чувство не можетъ здѣсь предлагаться и какъ идеальная норма, ибо съ точки зрѣнія природы оба противоположныя инстинкта, и альтруизмъ и эгоизмъ, будучи несомнѣнно одинаковы присущими человѣческой природѣ, имѣютъ совершенно одинаковыя права (какъ это было также показано

выше, когда мы говорили о границахъ эмпирической или природной морали вообще). Но не только въ природномъ или матеріальномъ элементѣ человѣка, а также и въ его раціональномъ или формальномъ характерѣ, который объективируется въ правовыхъ и гражданскихъ отношеніяхъ и создаетъ правомѣрный государственный порядокъ, нравственно-общественный идеалъ—идеалъ свободной общинности, не находитъ своего настоящаго основанія. Хотя здѣсь и является нѣкоторое равновѣсіе личнаго и общественнаго начала въ видѣ юридическаго равенства, въ силу котораго всѣ равны предъ общимъ правымъ закономъ, но это равновѣсіе есть чисто внѣшнее и отрицательное. Всѣ равны предъ закономъ, это значитъ всѣ одинаково *ограничиваются* закономъ или всѣ въ равной мѣрѣ ограничиваютъ другъ друга; такимъ образомъ здѣсь нѣтъ никакого внутренняго и положительнаго единства между всѣми, а только правильное ихъ раздѣленіе или разграниченіе. Внутри общей границы каждый предоставляется самому себѣ, и хотя этимъ утверждается индивидуальная свобода, но совершенно неопредѣленная и безсодержательная, за то внутреннее единство и общинность совершенно теряются. Самое опредѣленіе человѣка, какъ существа разумно свободнаго, откуда вытекаютъ всѣ правовыя понятія, пе представляетъ собою само по себѣ еще никакого положительнаго нравственнаго идеала. Понятіе нравственнаго вообще относится прежде всего къ цѣли (или намѣренію), а потомъ уже къ средствамъ или способу дѣйствія, ибо если мы не назовемъ нравственнымъ человѣка, который, слѣдуя знаменитому правилу, употребляетъ дурныя средства для хорошей цѣли, то еще менѣе можно назвать нравственнымъ такого человѣка, который хорошими средствами стремится достигнуть дурной цѣли. Между тѣмъ понятіе разумности и свободы съ вытекающимъ изъ нихъ понятіемъ формальной справедливости или права нисколько не опредѣляютъ цѣли, а только способъ дѣйствія и слѣдовательно относятся къ области средствъ. Въ самомъ дѣлѣ, если я свободно поставлю себѣ безнравственную цѣль и буду достигать ея благоразумными и легальными, то-есть формально-справедливыми средствами, то я буду вполнѣ удовлетворять формальному качеству существа свободно-разумнаго, и вмѣстѣ съ тѣмъ, очевидно, буду въ прямомъ противорѣчіи съ нравственнымъ идеаломъ.

Такимъ образомъ ни элементъ матеріальнаго интереса, присущій человѣку какъ существу природному, ни элементъ права, присущій ему какъ человѣку, то-есть какъ существу разумно-свободному, не соотвѣтствуютъ сами по себѣ нравственному началу, и слѣдовательно и реализація этихъ двухъ элементовъ въ видѣ общества экономиче-

скаго (земства) и общества гражданскаго или политическаго (государства [1]) еще не есть осуществленіе нравственнаго или нормальнаго общества, не удовлетворяетъ еще общественному идеалу.

Согласно этому послѣднему, каждый человѣкъ не долженъ быть ни средствомъ чужой дѣятельности (какъ въ обществѣ исключительно экономическомъ), ни границей ея (какъ въ обществѣ исключительно гражданскомъ или правовомъ),—онъ долженъ быть ея *цѣлью* въ собственномъ смыслѣ этого слова, т. е. не случайнымъ и условнымъ предметомъ дѣятельности (каковымъ каждый является для другихъ въ естественномъ порядкѣ), а предметомъ постояннымъ и *безусловнымъ*,—вѣчною идеей. Но значеніе безусловнаго предмета или цѣли очевидно не можетъ принадлежать бытію частичному и случайному,—на такое значеніе имѣетъ право только абсолютная полнота бытія, т. е. *все* или *всѣ въ одномъ* (*всеединое* или абсолютное), и слѣдовательно каждый можетъ быть безусловною цѣлью или предметомъ для другого лишь въ томъ случаѣ, если онъ (каждый) извѣстнымъ образомъ содержитъ или носитъ въ себѣ это все, извѣстнымъ образомъ выражаетъ собою это всеединое, или иными словами если каждый по самой своей сущности или идеѣ есть необходимый и незамѣнимый членъ въ составѣ всеединаго организма, такъ что, ставя себѣ цѣлью (или любя въ истинномъ смыслѣ этого слова) *каждаго*, я eo ipso, въ силу внутренней неразрывной связи, имѣю цѣлью и *всѣхъ*, и точно такъ же наоборотъ—ставя себѣ цѣлью всѣхъ я eo ipso имѣю предметомъ и каждаго въ частности, поскольку дѣйствительное все, то-есть совершенное цѣлое, немыслимо безъ какой-либо изъ своихъ составныхъ единицъ. Только въ такомъ абсолютномъ порядкѣ любовь является не случайнымъ состояніемъ субъекта (какова она въ порядкѣ естественномъ), а необходимымъ закономъ его бытія, безъ котораго онъ самъ не можетъ имѣть безусловнаго значенія (быть тѣмъ, чѣмъ онъ долженъ и хочетъ быть), ибо это значеніе дается ему только внутреннею связью со всѣми, какъ носителю всеединаго, а любовь есть именно выраженіе этой связи, этой внутренней существенной солидарности всѣхъ.

Любовь какъ частный и случайный фактъ несомнѣнно существуетъ и въ естественномъ порядкѣ,—но какъ всеобщій и необходимый за-

[1]) Обыкновенно различаютъ гражданское общество (bürgerliche Gesellschaft) отъ государства, но въ такомъ случаѣ подъ гражданскимъ обществомъ разумѣютъ то, что я называю обществомъ экономическимъ или земствомъ; принятая мною терминологія болѣе соотвѣтствуетъ собственному смыслу слова „гражданскій", которое этимологически вполнѣ однозначаще со словомъ „политическій" (πολιτεία—гражданство).

конъ, то-есть въ формѣ нравственнаго принципа, она не можетъ утверждаться ни на матеріальной, ни на раціональной почвѣ, ни съ точки зрѣнія опыта, ни съ точки зрѣнія разума. Въ самомъ дѣлѣ, на матеріальной или эмпирической почвѣ мы видимъ въ людяхъ только отдѣльныя, случайныя, то-есть лишь фактически существующія и также фактически исчезающія существа съ различными случайными стремленіями и инстинктами; въ примѣненіи къ такимъ существамъ любовь какъ всеобщій законъ, то есть требованіе любить всѣхъ и каждаго, или ставить всѣхъ и каждаго своею дѣйствительною и положительною цѣлью, является и физическою и логическою невозможностью; физическою потому, что наши непосредственныя личныя отношенія, въ которыхъ только и можетъ выражаться дѣйствительная любовь къ людямъ какъ отдѣльнымъ физическимъ существамъ, по необходимости ограничиваются очень узкимъ кругомъ; логическою потому, что дѣйствительная любовь требуетъ полнаго отождествленія себя съ любимымъ, то-есть съ его цѣлями, а такъ какъ эмпирическія или матеріальныя цѣли людей безконечно разнообразны и между собою противоположны, то, отождествляя себя съ ними всѣми, я долженъ былъ бы ставить для своей дѣятельности множество другъ друга уничтожающихъ цѣлей и слѣдовательно моя дѣятельность, заключая въ себѣ внутреннее противорѣчіе, была бы логически невозможна. Съ другой стороны, въ порядкѣ раціональномъ съ точки зрѣнія чистаго разума для меня имѣетъ значеніе только то, что есть общаго во всѣхъ людяхъ, то-есть ихъ свободная личность, опредѣляемая равенствомъ,—съ этой точки зрѣнія мы имѣемъ передъ собою не живыхъ людей, а только отвлеченныя юридическія лица, составляющія предметъ формальной справедливости, а не любви. Съ этой точки зрѣнія я хоть и имѣю своею цѣлью все человѣчество, но лишь какъ общее понятіе, безо всякаго прямого отношенія къ жизни дѣйствительныхъ людей,—съ этой точки зрѣнія важна только идея человѣчества вообще, благо же и даже жизнь дѣйствительныхъ людей не имѣютъ никакого значенія; это безразличный матеріалъ, на которомъ должна проявляться сила справедливости. Если тамъ, въ натуральномъ порядкѣ, нравственное начало гибнетъ въ *противорѣчіи частностей,* то здѣсь, въ порядкѣ раціонально-правовомъ, оно исчезаетъ въ *безразличіи общаго*. Любовь, какъ нравственное начало, по необходимости есть вмѣстѣ и *живая личная сила*, и *универсальный законъ*, а потому предметомъ и содержаніемъ такой любви не можетъ быть человѣкъ какъ эмпирическое явленіе, ниже какъ понятіе разума: первое (эмпирическое явленіе) не удовлетворяетъ любви какъ всеобщему безусловному закону, второе

*

(понятіе разума) не соотвѣтствуетъ любви какъ живой личной силѣ: невозможно любить истинною, то-есть совершенною любовью ни человѣка вообще, ни каждаго человѣка въ его внѣшней исчезающей дѣйствительности.

Если такимъ образомъ нравственное начало не находитъ себѣ мѣста ни въ натуральномъ, ни въ раціональномъ порядкѣ, то очевидно имъ предполагается высшій, абсолютный порядокъ, соотвѣтствующій третьему высшему элементу въ существѣ человѣческомъ—элементу мистическому или божественному; если человѣкъ какъ существо природноматеріальное, а равно и человѣкъ какъ существо свободно-разумное не можетъ быть безусловною цѣлью или предметомъ безусловной любви, то таковою цѣлью и предметомъ можетъ быть лишь человѣкъ какъ существо божественное, человѣкъ въ Богѣ или человѣкъ какъ богъ—такой человѣкъ который „имѣетъ область чадомъ Божіимъ быти". И если очевидно такое божественное значеніе можетъ принадлежать каждому существу не въ его отдѣльности, а лишь въ связи со всѣми, то самая связь эта очевидно не есть та, которую мы знаемъ изъ естественнаго порядка—механическая связь интересовъ и правъ, а нѣкоторая другая внутренняя связь любви и свободнаго единства,—иными словами мы должны предположить, что человѣческія существа находятся между собою не только въ извѣстныхъ натуральныхъ и раціональныхъ отношеніяхъ, изъ которыхъ вытекаютъ союзы экономическіе и политическіе, но что они также связаны болѣе тѣсною связью со стороны своей внутренней сущности, образуя единый божественный организмъ или живое тѣло Божіе.

Но въ этомъ божественномъ порядкѣ человѣкъ (каждый) какъ извѣстное выраженіе всего или нѣкоторая божественная идея (человѣкъ въ своемъ идеалѣ) является лишь предметомъ созерцанія, а не дѣятельности, и любовь здѣсь можетъ быть только какъ внутреннее пассивное состояніе, а не какъ дѣятельное отношеніе; поэтому и мистическій порядокъ самъ по себѣ хотя и содержитъ въ себѣ безусловное основаніе нравственнаго закона, но не даетъ мѣста для его практическаго осуществленія, ибо въ области вѣчныхъ идей или сущностей все неизмѣнно пребываетъ въ абсолютной полнотѣ бытія, чѣмъ совершенно исключается дѣятельный практическій элементъ. Но такъ какъ божественное или мистическое начало хотя и есть высшее центральное въ человѣкѣ, но не единственное, такъ какъ человѣкъ не ограничивается и этимъ началомъ, такъ какъ онъ не есть *только* божественная идея или сущность, а вмѣстѣ съ тѣмъ несомнѣнно есть и свободный разумъ и природная сила, то такимъ

образомъ раціональный и природный (матеріальный) элементъ, несомнѣнно необходимые для полноты существа человѣческаго, представляютъ собою мѣсто для реализаціи того нравственнаго закона, внутреннее существенное основаніе котораго заключается въ элементѣ мистическомъ. Человѣкъ есть божественная идея, но такъ какъ онъ сверхъ того есть свободное *я* (самоопредѣляющійся субъектъ) и еще природное животное существо, и такъ какъ единство человѣческой индивидуальности очевидно требуетъ, чтобъ эти три элемента были соглашены между собою сообразно собственному значенію каждаго изъ нихъ, то отсюда и является для человѣка задача: осуществить свою божественную идею (или себя какъ божественную идею) въ своемъ естественномъ бытіи, то-есть въ своемъ человѣческомъ (раціональномъ) и своемъ природномъ (матеріальномъ) элементѣ. А такъ какъ человѣкъ есть божественная идея только во внутреннемъ единствѣ со всѣми, въ единствѣ всечеловѣчества, или въ безусловной любви, то и осуществленіе человѣкомъ его божественнаго начала въ низшихъ элементахъ есть не что иное, какъ осуществленіе всеединства или реализація абсолютной любви въ относительномъ мірѣ разума и природы.

Если въ мистическомъ элементѣ человѣка дается ему всеединство какъ абсолютное состояніе, какъ неподвижная цѣль жизни, то въ своемъ чисто-человѣческомъ (раціональномъ) и своемъ природномъ (матеріальномъ) элементахъ онъ находитъ необходимыя *средства* для дѣятельнаго, практическаго осуществленія или обнаруженія этой вѣчной цѣли, которая сама по себѣ, въ своей особенности, выше всякой дѣятельности и пребываетъ въ вѣчномъ неизмѣнномъ покоѣ [1]).

Легко видѣть, что если два низшіе элемента въ существѣ человѣка относятся къ высшему какъ средства къ цѣли, то при этомъ ихъ общемъ относительномъ значеніи они однако представляютъ существенное различіе между собою, а именно: элементъ чисто человѣческій или раціональный, выражающійся въ формахъ разумности и свободы, служитъ *формальнымъ* средствомъ или представляетъ тотъ способъ, посредствомъ котораго или чрезъ который осуществляется божественная идея въ человѣчествѣ, природный же или эмпирическій

---

[1]) Исключительное погруженіе человѣческаго духа въ его вѣчную, неподвижную цѣль, безъ стремленія осуществить, реализовать эту цѣль въ относительной области средствъ, въ измѣнчивомъ мірѣ дѣйствительности, — такое одностороннее направленіе духа къ вѣчному выражается какъ отвлеченное начало *квіетизма*, въ силу котораго человѣкъ стремится, хотя конечно безуспѣшно, быть всегда причастнымъ того невозмутимаго покоя вѣчности, который присущъ бытію абсолютному.

элементъ служитъ *матеріальнымъ* средствомъ для этого осуществленія, даетъ тотъ матеріалъ, въ которомъ, или ту вещественную основу, на которой осуществляется божественная цѣль.

Признаніе раціональнаго начала какъ формальнаго средства для осуществленія божественной идеи означаетъ, что эта идея, составляющая вѣчную сущность человѣка, вмѣстѣ съ тѣмъ должна быть имъ свободно усвоена и разумно осуществлена во внѣшнихъ явленіяхъ. Свободно усвоена, — то-есть будучи въ немъ, она должна стать также *для* него и *отъ* него, онъ долженъ отъ себя, своею собственною дѣятельностію, овладѣть этою идеей, то-есть *сознать* ее. Божественная идея, пребывающая сама по себѣ въ мистическомъ порядкѣ, должна войти въ *процессъ* разумнаго сознанія, должна быть сознана человѣческимъ разумомъ. Это требованіе за разъ утверждаетъ божественное начало въ его безусловномъ достоинствѣ какъ не ограничивающееся темною областью непосредственнаго чувства и вѣры, и вмѣстѣ съ тѣмъ устраняетъ односторонность отвлеченнаго мистицизма, а съ практической стороны признаніемъ *свободы* въ *усвоеніи* божественнаго начала отнимаетъ основаніе у отвлеченнаго клерикализма и ложной теократіи; съ другой же стороны само раціальное или чисто-человѣческое начало съ признаніемъ его законныхъ правъ (какъ формальнаго средства, необходимаго для реализаціи божественной идеи) теряетъ основаніе для своихъ незаконныхъ притязаній; ибо очевидно, что если только высшая цѣль дѣйствительно сознана какъ такая во всей своей безусловности, то разумъ и свобода человѣческіе могутъ имѣть притязаніе лишь на значеніе средствъ или орудій для осуществленія этой сознанной высшей цѣли. Въ самомъ дѣлѣ, и логически ясно, и исторически несомнѣнно, что одностороннее самоутвержденіе человѣческаго, раціональнаго начала, его исключительность и отрицательное отношеніе къ началу божественному или мистическому является лишь неизбѣжнымъ слѣдствіемъ исключительности, съ которою утверждается это послѣднее, когда въ одно и то же время это начало признается безусловно недоступнымъ для разума, то-есть ирраціональнымъ не по существу только, но и по формѣ, и вмѣстѣ съ тѣмъ требуется, чтобы разумъ безусловно подчинился во всемъ, то-есть и въ своей собственной, раціональной сферѣ, этому чуждому началу; когда же мистическое начало само вводится въ форму разума и дѣлается предметомъ свободнаго усвоенія, тогда потребности человѣческаго элемента находятъ нормальное удовлетвореніе, и отрицаніе теряетъ объективную почву.

Если такимъ образомъ форма свободы и разумности въ осуще-

ствленіи божественной идеи дается началомъ человѣческимъ, то матеріальная основа этого осуществленія есть данная природа и прежде всего данная природа каждаго человѣка, то-есть совокупность натуральныхъ свойствъ, влеченій, инстинктовъ и интересовъ, составляющихъ его внѣшній эмпирическій характеръ, который такимъ образомъ служитъ необходимою подкладкой для реальнаго бытія или проявленія вѣчной сущности человѣка. Какъ *источникъ реальной силы для идеи*, наше матеріальное существо не должно быть подавляемо; оно должно быть развито и обработано какъ необходимое орудіе высшей цѣли. Цѣль же эта есть реализація, то-есть полное воплощеніе божественнаго начала, то-есть совмѣстное одухотвореніе матеріи и матеріализація духа, или внутреннее согласіе и равновѣсіе обоихъ началъ.

Резюмируя сказанное, мы получаемъ полное опредѣленіе человѣка или человѣчества съ точки зрѣнія религіознаго начала,—я говорю человѣка или человѣчества, ибо съ религіозной точки зрѣнія истинный, нормальный человѣкъ безусловно солидаренъ со всѣми или мыслимъ только во всемъ и точно такъ же всѣ немыслимы безъ него: человѣкъ или человѣчество есть *существо, содержащее въ себѣ* (въ абсолютномъ порядкѣ) *божественную идею*, то-есть *всеединство*, или безусловную полноту бытія, *и осуществляющее* эту идею (въ естественномъ порядкѣ) *посредствомъ разумной свободы въ матеріальной природѣ*.

Этимъ прямо опредѣляется значеніе истиннаго религіознаго начала въ жизни человѣческаго общества: оно есть тотъ абсолютный предметъ, та неподвижная цѣль, которая должна двигать естественныя силы человѣчества, реализуясь въ нихъ такъ, чтобы воля Божія, то-есть безусловная любовь или всеединство совершалась на землѣ (въ естественномъ порядкѣ) какъ она есть на небесахъ (въ порядкѣ абсолютномъ или мистическомъ).

Примѣняя это общее понятіе къ конкретнымъ формамъ земныхъ человѣческихъ союзовъ, легко уже вывести нормальное отношеніе мистическаго общества (церкви) къ союзамъ естественнымъ — гражданскому и экономическому.

XXIV. Внутренняя связь общественныхъ сферъ въ свободной теократіи.

Противорѣчіе во взаимномъ отношеніи религіознаго начала въ человѣческомъ обществѣ (представляемаго церковью) и начала мірскаго (представляемаго гражданскимъ и экономическимъ обществомъ)—про-

тиворѣчіе, выражающееся въ томъ, что эти два начала не могутъ ни упразднить одно другое, ни существовать рядомъ какъ двѣ независимыя сферы жизни—это противорѣчіе совершенно устраняется признаніемъ естественнаго порядка какъ порядка *необходимыхъ средствъ,* а порядка религіознаго или мистическаго, какъ порядка *безусловныхъ цѣлей,* которыя могутъ быть реализованы только тѣми естественными средствами; этимъ признаніемъ заразъ полагается и совершенная самостоятельность этихъ двухъ порядковъ, такъ какъ они существуютъ съ одинаковою необходимостью, и вмѣстѣ съ тѣмъ ихъ полное внутреннее единство, такъ какъ естественный порядокъ, будучи реально самостоятельнымъ, получаетъ однако все свое идеальное содержаніе (цѣль) отъ порядка мистическаго, которому такимъ образомъ и принадлежитъ идеальное первенство, нисколько не нарушающее реальной самостоятельности порядка естественнаго, такъ какъ превосходство цѣли самой по себѣ не мѣшаетъ ей нуждаться въ формальныхъ и матеріальныхъ средствахъ для ея осуществленія и съ этой стороны зависѣть отъ нихъ. Такъ единство организма осуществляется лишь въ различіи его формъ и множественности его элементовъ и въ этомъ смыслѣ зависитъ отъ нихъ.

Въ абсолютномъ порядкѣ или въ области мистической господствуетъ полное единство всѣхъ въ безусловной любви. Но еслибы между всѣми не было никакого различія, то и любви не на чемъ или не въ чемъ было бы проявляться; единство было бы пустымъ и мертвымъ безразличіемъ. Уже въ самомъ абсолютномъ порядкѣ должно быть различіе, ибо хотя каждый носитъ или выражаетъ собою одну и ту же абсолютную идею (всеединство), но каждый особеннымъ образомъ или по своему, что и дѣлаетъ его необходимымъ, даетъ ему основаніе бытія въ абсолютномъ организмѣ, такъ какъ еслибы всѣ одинаковымъ образомъ воспринимали и выражали абсолютную идею, тогда не было бы надобности во многихъ,—довольно было бы одного, въ такомъ случаѣ не было бы и всеединства, то́-есть не было бы и абсолютной идеи, а было бы только пустое безразличіе или чистое ничто.

Религіозное начало требуетъ, чтобы каждое существо, каждый членъ общества имѣлъ безусловное значеніе въ положительномъ смыслѣ, то-есть чтобъ онъ былъ безусловно необходимъ для бытія всѣхъ, для всеединаго (универсальнаго) организма, но это возможно только при томъ условіи, что каждый имѣетъ нѣкоторую коренную особенность, отличающую его ото всѣхъ другихъ и дающую ему опредѣленное и никѣмъ другимъ незамѣнимое мѣсто и значеніе въ

составѣ абсолютнаго цѣлаго. Такимъ образомъ, хотя всѣ равно участвуютъ въ абсолютной идеѣ или входятъ въ составъ всеединства, но каждый, въ силу своего собственнаго качества, представляя эту идею особеннымъ образомъ, самъ является какъ нѣкоторая особенная спеціальная идея, необходимая для полноты всеединаго; другими словами, хотя всѣ они по отношенію къ цѣлому или въ абсолютномъ (sub specie aeternitatis) тождественны между собою, какъ всѣ конечныя величины равны между собою по отношенію къ величинѣ безконечной, но взаимное ихъ отношеніе другъ къ другу въ силу особенности или спеціальной идеи каждаго необходимо является различнымъ. Такъ и въ вещественномъ организмѣ, хотя всѣ его элементы и органы равно участвуютъ въ жизни цѣлаго и въ этомъ смыслѣ равны между собою, но вмѣстѣ съ тѣмъ они необходимо различаются другъ отъ друга по ихъ относительнымъ положеніямъ и функціямъ въ организмѣ: нервныя клѣточки и волокна, напримѣръ, тѣснѣе связаны, болѣе солидарны между собою, нежели съ волокнами мускульными или съ клѣточками эпителія. Точно также и въ организмѣ духовномъ: тѣ лица, особенности или идеи которыхъ представляютъ болѣе тѣсную и прямую связь между собою, должны и сами находиться въ болѣе тѣсныхъ и прямыхъ отношеніяхъ другъ къ другу, нежели къ другимъ лицамъ, то-есть, иными словами, они должны составлять нѣкоторое особенное общество или братство, основанное на внутреннемъ сродствѣ ихъ идей и на вытекающей отсюда общности ближайшей цѣли. Такимъ образомъ, кромѣ общей связи всеединства, является въ духовномъ организмѣ множество частныхъ связей, расчленяющихъ его на особенныя общества или братства, подобно тому, какъ и всякій вещественный организмъ представляетъ собою сложеніе многихъ системъ и органовъ, изъ которыхъ каждый можетъ разсматриваться какъ особый частный организмъ, входящій въ составъ организма болѣе общаго.

Итакъ, идеальное духовное общество (церковь) представляетъ собою сложную филіацію частныхъ обществъ или братствъ, опредѣляющуюся свободнымъ выборомъ по внутреннему сродству индивидуальныхъ идей или назначеній. Здѣсь осуществляется такимъ образомъ принципъ свободы частныхъ союзовъ. Но это не есть пустая отвлеченная свобода, такъ какъ здѣсь предполагается нѣкоторое опредѣленное содержаніе или идея, осуществляемая частнымъ союзомъ, дающая ему raison d'être, и вмѣстѣ съ тѣмъ входящая въ составъ или образующая нѣкоторую внутреннюю часть идеи всеобщей или всеединой. Здѣсь такимъ образомъ свобода частныхъ союзовъ без-

условно оправдывается тѣмъ, что цѣль этихъ союзовъ есть дѣйствительно идеальная, то-есть входитъ въ содержаніе всеобщей или абсолютной цѣли общества. Эта послѣдняя (всеединство) является общимъ безусловнымъ центромъ, къ которому свободно (по собственному назначенію или идеѣ) тяготѣютъ всѣ частныя братства, такъ что здѣсь *неограниченный федерализмъ совпадаетъ съ безусловною централизаціей.*

Таково идеальное духовное общество (церковь), представляющее собою абсолютный порядокъ человѣчества, основанный всецѣло на идеальной общности и идеальныхъ различіяхъ. Но человѣчество существуетъ не въ абсолютномъ только, но и въ естественномъ порядкѣ; человѣкъ есть не идея только, но и самоутверждающаяся сила или реальное лицо. Человѣкъ не *есть* идея,—онъ долженъ еще сдѣлаться или *стать* идеей, то-есть осуществить ее въ себѣ, какъ и все человѣчество должно осуществить въ себѣ свою идею, то-есть всеединство; и если бытіе идей въ абсолютномъ порядкѣ есть вѣчное и неизмѣнное, то усвоеніе и осуществленіе ихъ человѣкомъ и человѣчествомъ въ естественномъ порядкѣ (подлежащемъ формѣ времени) является вообще какъ процессъ, какъ поступательное движеніе, а въ частности для отдѣльныхъ индивидуальностей это усвоеніе является не только постепеннымъ для каждой изъ нихъ, но и неодновременнымъ по отношенію къ другимъ.

Такимъ образомъ, кромѣ вѣчнаго и неизмѣннаго различія между лицами,—различія по ихъ спеціальной идеѣ или по той части или сторонѣ всеединой идеи, которую выражаетъ каждый,—необходимо является еще различіе въ *степени* усвоенія каждымъ самаго идеальнаго начала вообще, то-есть различіе въ степени нравственнаго совершенства. Если въ абсолютномъ порядкѣ каждый, такъ-сказать, вполнѣ покрывается своею идеей или адекватенъ ей, то въ порядкѣ естественномъ (и въ этомъ его характеристическій признакъ) лицо не покрывается еще вполнѣ своимъ идеальнымъ содержаніемъ или назначеніемъ и, слѣдовательно, здѣсь важно не только, *какая* идея у даннаго лица (различіе качественное), но и *насколько* онъ ею проникнутъ, другими словами, насколько онъ близокъ или далекъ отъ нравственнаго совершенства (различіе количественное). Здѣсь является великое множество степеней, и само собою ясно, что въ нормальномъ порядкѣ общественное положеніе каждаго должно опредѣляться не только свойствомъ той идеи, которой онъ есть выразитель, но и степенью его проникновенія этою идеей, то-есть степенью его идеальности или нравственнаго достоинства. Чѣмъ болѣе усвоилъ человѣкъ

идею, тѣмъ болѣе онъ долженъ имѣть вліянія на другихъ, то-есть тѣмъ на обширнѣйшую сферу должно распространяться его дѣйствіе, тѣмъ высшее положеніе долженъ онъ занимать въ обществѣ. Иными словами: степенью идеальности должна опредѣляться степень *значенія и власти* (авторитета) лица. *Объемъ правъ долженъ соотвѣтствовать высотѣ внутренняго достоинства.* Этимъ дается праву положительное содержаніе, изъ котораго прямо вытекаетъ реальный принципъ правильнаго гражданскаго (политическаго) строя—*принципъ іерархическій*, начало *власти*.

Это начало не можетъ имѣть мѣста въ абсолютномъ порядкѣ какъ такомъ (въ области мистическаго союза или царства Божія), но оно является совершенно необходимымъ при осуществленіи божественной цѣли въ порядкѣ естественномъ. Въ абсолютной сферѣ самой по себѣ каждое существо, какъ необходимая и незамѣнимая часть или элементъ абсолютнаго цѣлаго, имѣетъ значеніе безусловное, и притомъ, такъ какъ здѣсь, въ области вѣчнаго и неизмѣннаго, не можетъ быть никакого развитія или процесса, то каждое существо здѣсь уже есть безусловное, а не становится только таковымъ, слѣдовательно здѣсь не можетъ быть степеней достоинства, и хотя каждый имѣетъ здѣсь свою собственную идею (основное качество) или вѣчную особенность, но различіе этихъ особенностей не есть различіе совершенства. Въ порядкѣ же естественномъ, который и есть не что иное, какъ *постепенное* осуществленіе или расчлененіе того, что за разъ и слитно дано въ порядкѣ абсолютномъ,—вслѣдствіе необходимаго при этомъ временнаго процесса является различіе въ относительномъ положеніи отдѣльныхъ существъ, то-есть въ большей или меньшей близости ихъ къ осуществленію абсолютной цѣли и, слѣдовательно, различіе въ степеняхъ совершенства, откуда естественно вытекаетъ различіе въ значеніи и власти.

Это различіе не касается безусловнаго значенія лица, какъ такого,—въ этомъ всѣ равны,—а только его временнаго и относительнаго положенія или состоянія. Именно потому, что каждый признается безусловнымъ и притомъ въ *положительномъ* смыслѣ, то-есть съ требованіемъ *осуществленія* этой безусловности,—а не такъ, какъ въ отвлеченно-правовомъ порядкѣ, гдѣ за лицомъ хотя и признается безусловное право, но дѣйствительное осуществленіе его, то-есть пополненіе безусловной формы безусловнымъ содержаніемъ, предоставляется произволу и случайности, или даже дѣлается совсѣмъ невозможнымъ,—именно потому, говорю я, что въ нормальномъ обществѣ безусловное значеніе каждаго понимается въ положительномъ

смыслѣ, такъ что является задача *осуществить* это значеніе, именно въ силу этой задачи, если данное лицо въ данное время, то-есть при данной степени своего развитія, не заключаетъ въ себѣ самомъ или не обладаетъ само по себѣ необходимыми средствами для разрѣшенія этой безусловной задачи, оно свободно и естественно подчиняется тѣмъ, кто, находясь на высшей степени духовнаго совершенства, можетъ дать ему эти средства,—подчиняется *свободно*, потому что цѣль этого подчиненія, те-есть осуществленіе своего безусловнаго значенія, или достиженія идеальной полноты бытія, эта цѣль есть *собственная* цѣль каждаго, и кто хочетъ цѣли естественно хочетъ и средствъ.

Такимъ образомъ, если религіозное общество (церковь), соотвѣтствуя порядку безусловному, представляетъ собою вѣчное божественное начало, начало внутренняго единства или любви, въ которой и для которой всѣ равны безусловно, то задачею же общества гражданскаго (государства) является послѣдовательное примѣненіе этого высшаго начала къ порядку естественному, то-есть къ относительнымъ различіямъ, какія представляются человѣчествомъ, какъ развивающимся во времени или находящимся въ естественномъ процессѣ. Одно и то же начало любви, примѣняясь къ существамъ, стоящимъ на различныхъ степеняхъ развитія, по необходимости становится различнымъ. Любовь, сохраняя свое существенное тождество, тѣмъ не менѣе въ своемъ дѣйствительномъ проявленіи должна принимать тотъ или другой видъ, соотвѣтствующій относительному состоянію того, къ кому она примѣняется. Другими словами: хотя абсолютное благо (въ абсолютномъ порядкѣ) для всѣхъ одно и то же, но относительное благо, то-есть проявленіе абсолютнаго въ порядкѣ естественномъ или временномъ процессѣ, различно для каждаго, именно: оно соотвѣтствуетъ степени развитія каждаго. Это соотвѣтствіе есть справедливость въ положительномъ ея выраженіи: suum cuique tribuere. Въ этомъ положительномъ выраженіи справедливость „очевидно есть не что иное, какъ форма любви и форма совершенно необходимая". Въ самомъ дѣлѣ, внутреннее основаніе и безусловное начало нравственной дѣятельности, то-есть начало и основаніе, въ силу которыхъ должно дѣлать добро другимъ, есть безъ сомнѣнія любовь; но способъ и видъ нравственной дѣятельности, опредѣляющій *какъ* и *какое* добро должно дѣлать тому или другому, очевидно не вытекаетъ изъ одной безусловной любви (въ которой нѣтъ различій), а обусловливается относительнымъ положеніемъ или степенью развитія того или другого, такъ что неравные неравное и получаютъ; но неравенство воз-

дѣйствія, обусловленное неравенствомъ дѣйствія, есть возстановленное равенство или справедливость. Такимъ образомъ распредѣленіе добра (въ силу любви) между всѣми по необходимости сообразуется (въ силу справедливости) съ относительнымъ качествомъ каждаго, а это значитъ, что *справедливость есть необходимая форма любви*; и если, какъ мы знаемъ, любовь есть нравственный принципъ церкви, а справедливость—нравственный принципъ государства, то мы легко поймемъ внутреннюю органическую связь, въ которой находится государство, какъ область формальныхъ средствъ, съ церковью, какъ областью существенныхъ цѣлей. Ибо цѣль—благо всѣхъ и каждаго—полагается только любовью, въ которой всѣ одинаково имѣютъ другъ для друга значеніе безусловной цѣли, но при осуществленіи этой цѣли въ естественномъ порядкѣ каждый является не только цѣлью, но и средствомъ, значеніе же средства или ближайшей, относительной цѣли опредѣляется его отношеніемъ къ цѣли безусловной, и такъ какъ въ естественномъ порядкѣ, въ силу присущаго ему неравенства, всѣ существа не одинаково близки къ безусловной цѣли, то они не могутъ имѣть и одинаковаго значенія, но значеніе ихъ здѣсь всецѣло опредѣляется ихъ относительною близостью къ безусловной цѣли (всеединству), такъ что справедливое неравенство въ этой сферѣ служитъ выраженіемъ тому же самому принципу, который въ сферѣ религіозной выражается какъ безусловное равенство.

Каждый, будучи въ божественномъ порядкѣ (церкви), безусловною цѣлью, равною со всѣми другими (ибо въ безусловномъ нѣтъ неравенства), является вмѣстѣ съ тѣмъ при постепенномъ осуществленіи этого порядка въ порядкѣ естественномъ (государствѣ) какъ средство неравное, но равномѣрное со всѣми другими.

Божественный порядокъ имѣетъ дѣло съ вѣчною сущностью человѣка, съ его умопостигаемымъ характеромъ или идеей, съ этой стороны всѣ равны (ибо различіе идей не есть неравенство), и эта существенная одинаковость или равенство всѣхъ выражается какъ любовь, всѣхъ соединяющая; но человѣкъ, существо разумно-свободное, осуществляя свою вѣчную идею во времени, можетъ давать ей то или другое болѣе или менѣе адекватное выраженіе, проявлять ее съ большею или меньшею полнотою. Способъ этого временнаго проявленія и составляетъ такъ-называемый эмпирическій характеръ человѣка, дѣлающій его членомъ порядка естественнаго (относительнаго). Здѣсь уже теряется простое непосредственное равенство всѣхъ,—ибо эмпирическимъ характеромъ именно выражается *различная* степень осуществленія идеи,—здѣсь можетъ быть равенство только

относительное, а именно: всѣ, различаясь между собою или имѣя разное положеніе и значеніе, въ цѣломъ сохраняютъ равенство относительно того *общаго*, къ которому они одинаково относятся или которое служитъ для нихъ всѣхъ равною мѣрой, такъ что здѣсь простое единство любви превращается въ сложное и относительное единство равномѣрности или справедливости, причемъ такъ какъ естественный порядокъ вообще есть лишь необходимое средство для осуществленія порядка абсолютнаго, и слѣдовательно для каждаго отдѣльнаго существа его эмпирическій характеръ служитъ лишь средствомъ и средою для осуществленія его характера умопостигаемаго или безусловной идеи, то очевидно, что общею мѣрой, опредѣляющею значеніе каждаго въ естественномъ порядкѣ должно служить соотвѣтствіе его даннаго эмпирическаго характера съ его вѣчнымъ назначеніемъ въ порядкѣ абсолютномъ, или съ его умопостигаемымъ характеромъ. Разумѣется, и въ этомъ относительномъ порядкѣ, въ естественныхъ отношеніяхъ людей, опредѣляемыхъ ихъ произволомъ, можетъ существовать и дѣйствовать начало любви; но такъ какъ здѣсь это начало является какъ возможность, какъ нѣчто случайное, что можетъ быть и не быть, и при дѣйствительномъ проявленіи степень силы его для каждаго даннаго случая различна и зависитъ отъ чисто-эмпирическихъ условій, то любовь и не можетъ имѣть въ этой сферѣ значенія общаго, всеединящаго начала, каковымъ здѣсь является справедливость, по существу своему могущая имѣть обязательный характеръ и въ порядкѣ естественномъ, такъ какъ ею опредѣляется не столько внутреннее состояніе существа (какъ въ любви), сколько способъ его дѣятельности или его внѣшнихъ отношеній, могущихъ подчиняться опредѣленному внѣшнему закону, такъ что если нельзя обязать человѣка имѣть любовь, то можно и должно требовать отъ него, чтобъ онъ дѣйствовалъ справедливо: это требованіе человѣкъ можетъ исполнить, какъ существо свободно-разумное, тогда какъ для того, чтобъ имѣть любовь (безусловную или универсальную) этого одного качества разумной свободы еще не достаточно.

Но человѣкъ не есть только существо религіозное, движимое любовью и вмѣстѣ съ тѣмъ существо раціональное (свободно-разумное), управляемое справедливостью, онъ имѣетъ еще прежде опредѣленіе, по которому онъ есть существо матеріальное (природное), стремящееся къ наслажденію; и въ истинномъ понятіи человѣка и человѣческаго общества это третье опредѣленіе также внутренно связано съ двумя первыми, какъ и они между собою. Въ самомъ дѣлѣ, если движущимъ началомъ дѣятельности въ нормальномъ обществѣ должна

быть признана любовь, способомъ же ея осуществленія или формальнымъ средствомъ—справедливость, то матеріей этого осуществленія, матеріальнымъ средствомъ и вмѣстѣ съ тѣмъ окончательнымъ результатомъ дѣятельности несомнѣнно является наслажденіе или польза, какъ совокупность наслажденій. Любовь посредствомъ справедливости должна быть реализована въ пользѣ. Дѣятельность, исходящая изъ любви и принимающая форму справедливости, воплощается въ матеріальной пользѣ. Если весь естественный порядокъ или, что то же, міровой процессъ имѣетъ своею цѣлью осуществленіе абсолютной идеи (всеединства), то очевидно это осуществленіе не должно останавливаться на полдорогѣ, не должно ограничиваться волею и разумомъ человѣка, но должно распространяться и на чувственную, матеріальную природу и она должна быть воспринята въ сферу всеединства, должна сдѣлаться основою и вмѣстѣ съ тѣмъ крайнимъ выраженіемъ абсолютной идеи. Если, какъ мы видѣли, начало матаріальной пользы, само по себѣ или въ своей исключительности не можетъ имѣть опредѣленнаго значенія въ обществѣ, то какъ основа и крайняя реализація другого, высшаго начала оно является необходимымъ, и та сфера общества, которая имѣетъ матеріальный интересъ или пользу своею спеціальною задачей, должна быть признана, какъ необходимая составная часть въ цѣльномъ организмѣ нормальнаго общества и въ этомъ смыслѣ общество, какъ союзъ экономическій (земство), имѣетъ опредѣленное самостоятельное значеніе, не можетъ быть упраздненъ или поглощенъ никакою другою общественною сферой.

Но какъ формальное начало справедливости, которымъ опредѣляется гражданскій (политическій) строй нормальнаго общества при всей своей самостоятельности не есть однако верховное безусловное начало общества, а служитъ необходимымъ средствомъ и формой для осуществленія абсолютной идеи (всеединства, морально выражающейся какъ любовь) и только отъ нея получаетъ свое высшее освященіе, точно такъ же и матеріальное начало пользы, которымъ опредѣляется дѣятельность человѣка, направленная на внѣшнюю природу и обнимающій эту дѣятельность экономическій строй общества, также имѣя независимое значеніе въ этой сферѣ, не можетъ быть высшимъ началомъ всего общественнаго организма, а есть лишь крайняя реализація той же безусловной идеи чрезъ посредство идеи формальной; только отъ этихъ идей получаетъ свое истинное нормальное значеніе и идея пользы, это значитъ, что истинно полезнымъ или нормально-экономическимъ можетъ быть признано только такое распредѣленіе

труда и богатства, которое удовлетворяетъ, во-первыхъ, абсолютному требованію любви и во-вторыхъ формальному требованію справедливости.

Какъ только признано, что матеріальное благосостояніе не есть само по себѣ цѣль, а только условіе и средство, то очевидно идея любви не требуетъ въ этомъ отношеніи, чтобы каждому доставлялось возможно наибольшее экономическое благосостояніе. Очевидно, общество очень плохо удовлетворяло бы требованію любви, еслибы предоставляло большія матеріальныя средства тѣмъ своимъ членамъ, которые способны, по степени своего развитія, находить въ этихъ средствахъ высшее благо и послѣднюю цѣль жизни, и употреблять ихъ только для удовлетворенія низшихъ инстинктовъ. Также очевидно, что и справедливость вовсе не требуетъ равенства матеріальнаго богатства, ибо если существуетъ неравенство личнаго достоинства и значенія, то равенство богатства было бы при этомъ несправедливо, такъ какъ богатство есть необходимое средство для полной реализаціи личнаго достоинства и значенія. Очевидно не можетъ быть никакого справедливаго основанія къ тому, чтобы лицо, стоящее на низкой степени внутренняго достоинства, а потому и значенія, въ нормальномъ обществѣ обладало большимъ богатствомъ, которымъ оно могло бы только злоупотреблять; также несправедливо было бы, если-бы лицо, обладающее высшимъ внутреннимъ достоинствомъ, а потому и высшимъ значеніемъ, въ нормальномъ обществѣ принуждено было заниматься физическимъ трудомъ наравнѣ съ другими. Очевидно справедливость требуетъ, чтобы трудъ и богатство были распредѣлены въ обществѣ соотвѣтственно внутреннему достоинству и гражданскому значенію его членовъ. Этимъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, будетъ удовлетворено и требованіе любви; въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ степень внутренняго достоинства опредѣляется мѣрою преобладанія идеи всеединства надъ личною исключительностью или эгоизмомъ, то лица, стоящія на высокой степени достоинства и соотвѣтственно этому по праву обладающія и обширнѣйшими матеріальными средствами, очевидно будутъ пользоваться этими средствами лишь на благо другимъ и слѣдовательно, владѣя богатствомъ на основаніи справедливости будутъ употреблять его на служеніе любви, такъ что и здѣсь, какъ вездѣ, формальное начало справедливости будетъ являться лишь какъ средство или условіе абсолютнаго начала любви.

На указанныхъ основаніяхъ и хозяйственная область общества является осуществленіемъ свободной общинности (то-есть идеи всеединства въ ея соціальномъ выраженіи), и въ ней находятъ свое

примиреніе, соединяются въ высшемъ синтезѣ противоположныя въ своей отвлеченности начала общинности и индивидуализма; ибо первое изъ этихъ началъ получаетъ свое полное удовлетвореніе въ единствѣ цѣли, которой служитъ здѣсь вся экономическая дѣятельность въ общемъ мотивѣ любви, отдающей свое другимъ и исключающей всякую насильственную борьбу, всякую истребительную конкуренцію; второе же начало—начало индивидуальности, получаетъ свое справедливое примѣненіе въ томъ, что юридическое обладаніе матеріальнымъ богатствомъ, право употреблять его на пользу всѣхъ, обусловливается степенью индивидуальнаго развитія. Если такимъ образомъ неограниченная конкуренція, со всѣми вытекающими изъ нея бѣдствіями, устраняется здѣсь единствомъ цѣли, общей для всѣхъ, то возможность эксплоатаціи труда капиталомъ также устраняется благодаря тому, что обладателями капитала являются въ нормальномъ обществѣ лучшіе люди, опредѣляющіе свою дѣятельность нравственнымъ началомъ и слѣдовательно не могущіе злоупотреблять своими преимуществами. Такимъ образомъ хотя цивилизованныя формы производства и экономической дѣятельности вообще, именно раздѣленіе труда, свободная конкуренція и раздвоеніе труда и капитала, сохраняются въ нормальномъ экономическомъ строѣ, но здѣсь, благодаря тому, что вся экономическая дѣятельность и результатъ ея—богатство является не какъ цѣль въ самомъ себѣ, а лишь какъ средство или матеріалъ для полнѣйшей реализаціи высшаго религіознаго начала, всѣ эти формы утрачиваютъ свой острый исключительный характеръ, перестаютъ служить эгоизму нѣкоторыхъ и быть источникомъ бѣдствій для большинства; ибо здѣсь— въ нормальномъ обществѣ, управляемомъ религіознымъ началомъ или въ свободной теократіи, всѣ солидарны въ одной общей цѣли и то, что идетъ на благо однимъ, служитъ благу всѣхъ.

Итакъ, въ нормальномъ обществѣ (свободной теократіи) всѣ различные элементы общества, всѣ стороны и сферы общественныхъ отношеній сохраняются и существуютъ, но не какъ обособленныя, въ себѣ замкнутыя области, равнодушныя другъ къ другу или же стремящіяся къ исключительному преобладанію, а какъ необходимыя составныя части одного и того же сложнаго существа, совершенно между собою солидарныя, не механически другъ друга ограничивающія, а органически другъ друга проникающія и внутренно взаимодѣйствующія, подобно тому какъ проникаютъ другъ друга и внутренно взаимодѣйствуютъ между собою различныя части организма физическаго, напримѣръ, система кровеносная съ системой мускульною и

нервною. Здѣсь невозможно противорѣчіе и исключительность этихъ элементовъ, потому что если всѣ другъ для друга необходимы, то слѣдовательно всѣ въ одно и то же время и самостоятельны и вмѣстѣ съ тѣмъ зависимы отъ другихъ. Такъ, ограничиваясь тремя главными или основными сферами общества, мы видимъ, что союзъ религіозный или церковь, представляя собою абсолютный порядокъ и утверждая безусловное начало любви какъ всеобщую цѣль, въ этомъ смыслѣ совершенно самостоятельна (то-есть какъ царство безусловныхъ цѣлей); но это абсолютное начало любви должно быть реализовано въ естественномъ порядкѣ, независимо отъ церкви существующемъ, безусловная цѣль должна быть осуществлена въ области относительныхъ средствъ и съ этой стороны, то-есть со стороны средствъ для своего осуществленія, религіозное начало и церковь зависитъ отъ области гражданской (государства), дающей ему формальныя средства (справедливый порядокъ) и отъ области экономической (земства), дающей ему матеріальныя средства для его осуществленія. Далѣе, государство имѣетъ совершенно самостоятельное значеніе какъ область формальныхъ отношеній, опредѣляемыхъ справедливостью, какъ особая формальная связь, соединяющая людей однимъ общимъ закономъ въ относительномъ порядкѣ; но именно въ силу формальнаго характера справедливости необходимо требуется для нея какое-нибудь содержаніе, и съ этой стороны государство является зависимымъ какъ отъ церкви, дающей ему абсолютное содержаніе или высшую цѣль, такъ равно и отъ общества экономическаго, въ которомъ оно находитъ матеріальное содержаніе или почву для своей формальной дѣятельности. Наконецъ и общество экономическое, имѣя независимое значеніе въ своей матеріальной сферѣ, должно однако подчиниться и примиряющему началу любви, которое оно получаетъ отъ церкви, и регулирующему началу справедливости, которое дается государствомъ. Такимъ образомъ эти три области, будучи самостоятельны въ одномъ смыслѣ слова или въ одномъ отношеніи, зависятъ другъ отъ друга въ другомъ смыслѣ и другихъ отношеніяхъ, такъ что противодѣйствіе и борьба между ними является здѣсь совершенно невозможною, какъ невозможно противодѣйствіе и борьба между кровеносною и нервною системами одного и того же организма.

Таковъ общій характеръ нормальнаго человѣческаго общества или свободной теократіи [1]).

[1]) Считаю нужнымъ ограничиться пока этими общими указаніями на идеальный строй общества, такъ какъ болѣе обстоятельное развитіе этой темы привело бы къ вопросамъ собственно политическимъ, которые не входятъ въ задачу настоящаго разсужденія.

XXV. Общій обзоръ предыдущаго. Вопросъ о возможности осуществить нравственный идеалъ, какъ неизбѣжная граница всякой этики.

Мы получили общій отвѣтъ на поставленный въ началѣ вопросъ: что̀ есть благо или чѣмъ должна опредѣляться нравственная (нормальная) воля и дѣятельность человѣка.

Мы разсмотрѣли тѣ отвѣты на этотъ вопросъ, которые имѣютъ общее философское значеніе. Ни одинъ изъ этихъ отвѣтовъ не былъ нами отвергнутъ, но каждый оказался въ своей отвлеченности недостаточнымъ и требующимъ себѣ дополненія въ другомъ. Прежде всего мы встрѣтились съ тѣмъ элементарнымъ воззрѣніемъ, которое находитъ практическую норму въ наслажденіи, счастьѣ, пользѣ (идонизмъ, эвдемонизмъ, утилитаризмъ); указавъ на неопредѣленность этихъ понятій самихъ по себѣ, мы нашли, что они получаютъ нравственный смыслъ и могутъ служить дѣйствительнымъ этическимъ принципомъ лишь въ томъ случаѣ, если дѣйствующій субъектъ обусловливаетъ свое наслажденіе (счастье, пользу) наслажденіемъ (счастіемъ, пользою) другихъ, то-есть, иными словами, если началомъ дѣйствія является симпатическое чувство или любовь. Но ближайшій анализъ нравственнаго значенія этой послѣдней показалъ намъ, что и она какъ эмпирическое явленіе въ человѣческой природѣ не можетъ служить безусловною нормой нравственной дѣятельности, такъ какъ въ эмпирическомъ своемъ явленіи, какъ фактъ человѣческой природы, любовь есть нѣчто случайное и исключительное; для нравственнаго же начала какъ такого, то-есть въ его безусловномъ нормальномъ значеніи, оказалась необходимою форма всеобщности и необходимости, въ силу которой оно было бы не явленіемъ только, но и закономъ; это требованіе перевело насъ изъ области матеріальныхъ началъ этики въ область начала формальнаго (раціональнаго), развитаго до высочайшей степени въ нравственномъ ученіи Канта. Разсмотрѣвъ съ нѣкоторою подробностью это послѣднее, мы пришли къ заключенію, что и *форма долга* (das Sollen), опредѣляющая способъ нравственнаго дѣйствія, не составляетъ еще (вопреки одностороннему утвержденію самого Канта) полнаго опредѣленія для безусловнаго начала нравственности, что въ это опредѣленіе необходимо должно войти и указаніе нормальнаго *предмета* или цѣли нравственнаго хотѣнія и дѣйствія; этотъ предметъ мы нашли въ нормальномъ обществѣ и такимъ образомъ

перешли изъ области этики субъективной или индивидуальной въ область этики объективной или общественной. Здѣсь, разсмотрѣвъ различныя соціальныя теоріи, придающія исключительное значеніе той или другой изъ основныхъ сферъ дѣйствительнаго общества (каковыя общественныя сферы служатъ лишь объективнымъ выраженіемъ или реализаціей для того или другого элемента въ существѣ человѣка, на чемъ и основывается соотвѣтствіе между частями этики субъективной и этики объективной), мы пришли къ истинному, то-есть полному опредѣленію нормальнаго общества какъ такого, въ которомъ всѣ эти сферы, сохраняя свою относительную самостоятельность, не находятся однако во внѣшнемъ механическомъ раздѣленіи, а взаимно проникаютъ другъ друга какъ составныя части одного органическаго существа, необходимыя другъ для друга и соединенныя въ одной общей цѣли и общей жизни.

Но такое внутреннее соединеніе оказалось возможнымъ только въ томъ случаѣ, если въ основу будетъ положена та сфера общества, которая служитъ выраженіемъ абсолютнаго божественнаго начала въ человѣкѣ, ибо только это начало по самому существу своему какъ абсолютное (всеединое) не можетъ исключать или находиться во внѣшнемъ отношеніи ни къ какому другому началу или элементу, а даетъ имъ всѣмъ мѣсто и назначеніе, имѣя въ каждомъ особое средство или орудіе для своего осуществленія,—въ каковомъ отношеніи сохраняется и свобода отдѣльныхъ элементовъ и ихъ внутреннее единство въ началѣ божественномъ, такъ что, согласно этому, нормальное общество опредѣлилось какъ свободная теократія, осуществленіе которой и является такимъ образомъ конечною цѣлью дѣятельности; присоединяя же къ этому этическому опредѣленію прежнія, мы получаемъ полное опредѣленіе нравственной нормы, а именно: нравственно-нормальною должна быть признана такая дѣятельность, которая, исходя изъ чувства любви (causa materialis нравственности) принимаетъ форму долга (causa formalis нравственности) и имѣетъ своимъ предметомъ или цѣлію осуществленіе всеединаго богочеловѣческаго общества (causa finalis нравственности). Это опредѣленіе безъ сомнѣнія достаточно широко, чтобъ обнять и совмѣстить въ себѣ все содержаніе нравственности какъ индивидуальной, такъ и общественной; но рѣшеніемъ вопроса о содержаніи нравственности нисколько еще не рѣшается вопросъ о возможности осуществить это содержаніе. Конечно, важно знать нравственный идеалъ, важно имѣть опредѣленное понятіе о такомъ предметѣ дѣятельности, который удовлетворялъ бы вполнѣ нравственнымъ требованіямъ, но именно потому что это долженъ быть

предметъ *дѣятельности*, недостаточно знать о немъ, знать въ чемъ состоитъ нравственный идеалъ, должно имѣть возможность осуществить его, а эта возможность не содержится ни въ какомъ этическомъ опредѣленіи. Безъ сомнѣнія, всякій согласится, что свободная теократія, какъ мы ее опредѣлили, то-есть основанный на любви и правдѣ общественный строй всеобъемлющій и всеединящій, есть нѣчто въ высшей степени желательное. Но есть ли это идеально-желательное вмѣстѣ съ тѣмъ и реально-возможное? Существуютъ ли на самомъ дѣлѣ воистину тѣ условія, которыя необходимы для осуществленія этого нравственнаго идеала? Не есть ли все это этическое построеніе одинъ изъ тѣхъ воздушныхъ зàмковъ или по-просту мыльныхъ пузырей, изъ-за которыхъ практическіе люди, а равно и люди точной науки привыкли презирать умозрительную философію? Правда, и въ этомъ этическомъ построеніи, мы имѣли дѣло съ дѣйствительными элементами человѣческаго духа и съ дѣйствительными формами человѣческаго общества; но то взаимное отношеніе этихъ элементовъ и формъ, которое признано нами за единственно нормальное и которое только и составляетъ нравственный идеалъ—это взаимное отношеніе не существуетъ, оно выведено нами единственно изъ высшаго нравственнаго требованія, а потому вопросъ о возможности осуществить это требованіе въ дѣйствительности, то-есть привести существующіе въ человѣчествѣ элементы къ опредѣленному нами идеальному синтезу,—этотъ вопросъ остается вполнѣ открытымъ, и очевидно онъ выводитъ насъ изъ предѣловъ нравственной философіи, ибо всѣ принципы и понятія этическаго характера по существу своему выражаютъ лишь желательное и должное, а этотъ новый вопросъ относится къ возможному и дѣйствительному. Ближайшій анализъ этого вопроса долженъ указать намъ ту область, въ которой мы можемъ найти путь къ его разрѣшенію.

XXVI. Зависимость этики отъ метафизики. Несостоятельность отвлеченнаго морализма. Переходъ къ вопросу объ истинномъ знаніи.

Наше опредѣленіе высшаго нравственнаго идеала основано на понятіи человѣка какъ существа религіознаго, на признаніи божественнаго начала въ человѣкѣ и человѣчествѣ. Мы должны были признать существованіе этого начала въ человѣкѣ какъ фактъ, но какъ фактъ оно есть только стремленіе: фактически несомнѣнно, что чело-

вѣкъ имѣетъ религіозное стремленіе, то-есть стремленіе утверждать себя не какъ условное явленіе только, но и какъ безусловное существо, стремится утверждать себя въ Богѣ или Бога въ себѣ; но вѣдь предметъ этого стремленія можетъ быть иллюзіей, субъективнымъ призракомъ. Психологическое значеніе религіознаго начала въ человѣкѣ и историческое значеніе его въ человѣчествѣ не подлежатъ сомнѣнію, но вѣдь такое же психологическое и историческое значеніе принадлежитъ и всякому заблужденію, всякой умственной и нравственной аберраціи. Поэтому для того, чтобы признать за религіознымъ началомъ то безусловное значеніе, которое принадлежитъ ему въ идеалѣ свободной теократіи, нельзя ограничиться однимъ указаніемъ на его психологическое и историческое значеніе (всегда условное), а необходимо рѣшить вопросъ о подлинности или истинности его предмета.

Религіозное значеніе человѣка состоитъ, какъ мы видѣли, въ томъ, что онъ не есть только членъ естественнаго порядка явленій, внѣшнимъ образомъ существующихъ въ послѣдующихъ формахъ пространства, времени и механической причинности, но что онъ вмѣстѣ съ тѣмъ и первѣе того есть членъ порядка асболютнаго или божественнаго, въ силу котораго всѣ и каждый внутренно и существенно солидарны между собою въ абсолютномъ или всеединомъ (въ Богѣ); это есть основа религіи, но для полноты религіознаго опредѣленія необходимо еще, какъ мы видѣли, чтобъ эта основа была развита, то-есть, чтобы человѣкъ не только былъ въ абсолютномъ порядкѣ (въ Богѣ), но чтобъ онъ своею собственною дѣятельностью осуществлялъ этотъ абсолютный порядокъ въ порядкѣ естественномъ, ибо только такое осуществленіе и образуетъ свободную теократію. Но очевидно бытіе человѣка въ Богѣ и осуществленіе имъ божественнаго начала необходимо предполагаютъ подлинное бытіе этого начала, его собственную дѣйствительность. Такимъ образомъ вопросъ о предметной истинности религіознаго начала разлагается на слѣдующіе три вопроса: 1) о подлинномъ бытіи всеединаго существа или Бога, 2) о подлинномъ бытіи человѣка какъ существеннаго члена во всеединомъ, то-есть о вѣчности человѣка или съ отрицательной стороны о независимости его по бытію отъ естественнаго порядка, то-есть о его безсмертіи и наконецъ 3) вопросъ о самостоятельности человѣка въ его дѣятельности, то-есть о его свободѣ [1]).

Итакъ, лишь при утвердительномъ рѣшеніи вопросовъ о бытіи

---

[1]) Впослѣдствіи мы будемъ имѣть случай показать, что два послѣдніе вопроса уже заключаются implicite въ первомъ, то-есть, что бытіе Бога какъ всеединаго необходимо предполагаетъ вѣчность и свободу человѣка.

Божіемъ, безсмертіи и свободѣ человѣка можемъ мы признать возможность осуществленія нравственнаго начала. Полагая такимъ образомъ прямую зависимость этическаго вопроса отъ вопроса метафизическаго, мы становимся на точку зрѣнія Канта, который, какъ извѣстно, утверждая безусловную обязательность нравственнаго начала, изъ нея выводилъ и необходимость бытія Божія, безсмертія и свободы, ограничивая достовѣрность этихъ метафизическихъ положеній ихъ нравственнымъ значеніемъ. Но если Кантъ, для котораго и нравственное начало сводилось лишь къ субъективному сознанію долга, могъ ограничиться признаніемъ этихъ метафизическихъ положеній какъ только нравственныхъ постулатовъ, то при объективномъ пониманіи нравственнаго начала, какъ выражающагося въ извѣстномъ общественномъ идеалѣ—именно свободной теократіи, которая можетъ имѣть положительный смыслъ только при дѣйствительности Бога, безсмертія и свободы,—является необходимымъ убѣжденіе въ этихъ метафизическихъ истинахъ какъ такихъ, то-есть въ ихъ собственной теоретической достовѣрности независимо отъ ихъ практической желательности.

Такимъ образомъ по самому существу дѣла мы должны устранить то весьма впрочемъ распространенное воззрѣніе, которое обособляетъ нравственную область, придаетъ ей безусловное значеніе, отрицая всякую зависимость должнаго отъ сущаго, этики отъ метафизики. Это воззрѣніе, которое можетъ быть названо отвлеченнымъ морализмомъ, утверждаетъ, опираясь на фактъ совѣсти, что при какихъ бы то ни было метафизическихъ убѣжденіяхъ или при совершенномъ отсутствіи таковыхъ человѣкъ можетъ дѣйствовать нравственно, такъ какъ онъ имѣетъ для этого вполнѣ достаточную норму и руководителя въ своемъ внутреннемъ нравственномъ сознаніи или совѣсти и достаточный мотивъ въ своихъ нравственныхъ чувствахъ симпатіи и справедливости. Границы нравственнаго чувства были нами уже не разъ указаны, что же касается совѣсти, то при всемъ огромномъ значеніи этого нравственнаго фактора, онъ имѣетъ одинъ коренной недостатокъ. Дѣло въ томъ, что совѣсть, какъ было уже кѣмъ-то замѣчено, совершенно подобна тому демону, котораго внушеніями руководился Сократъ. Какъ этотъ демонъ, такъ и совѣсть говоритъ намъ, чего мы не должны дѣлать, но не указываетъ намъ того, что мы дѣлать должны, не даетъ никакой положительной цѣли нашей дѣятельности. Если же мы, не ограничиваясь этою отрицательною нравственностью, примемъ выведенное нами полное опредѣленіе нравственнаго начала, въ которое входитъ и указаніе положительной

цѣли дѣятельности, въ такомъ случаѣ мы очевидно должны допустить, что съ признаніемъ этой цѣли, какъ дѣйствительной, необходимо связано убѣжденіе въ ея осуществимости. Но осуществимость этой цѣли зависитъ очевидно не отъ ея внутренняго достоинства или желательности, а отъ объективныхъ законовъ сущаго, которые составляютъ предметъ не этики или практической философіи, а философіи чисто теоретической, принадлежитъ къ области чистаго знанія. Въ этой области долженъ быть рѣшенъ вопросъ о подлинномъ бытіи истиннаго абсолютнаго порядка, на которомъ единственно можетъ основаться дѣйствительная сила нравственнаго начала. Но рѣшить вопросъ объ истинѣ какого-либо предмета мы можемъ лишь въ томъ случаѣ, если мы знаемъ, въ чемъ состоитъ *истинность* вообще, то-есть если мы имѣемъ *критеріи истины,*—вопросъ объ истинѣ предмета предполагаетъ вопросъ объ истинности познанія, задача метафизическая требуетъ предварительнаго рѣшенія задачи гнозеологической, къ которой мы теперь и должны перейти.

XXVII. Опредѣленіе истиннаго какъ сущаго вообще. Недостаточность этого опредѣленія. Общее понятіе о знаніи. Опредѣленіе истиннаго какъ объективно-познаваемаго (испытываемаго) или какъ внѣшней реальности. Отвлеченный реализмъ.

Утвержденіе высшей цѣли и нормы для нашей нравственной дѣятельности требуетъ, какъ мы видѣли, истиннаго знанія: чтобы должнымъ образомъ осуществлять благо, необходимо знать истину; для того, чтобы *дѣлать, что должно, надо знать, что есть.*

Въ этомъ послѣднемъ выраженіи мы уже даемъ нѣкоторое общее опредѣленіе истины, именно, опредѣляемъ ее какъ *то, что есть.* Это опредѣленіе настолько обще и широко, что противъ него никто не станетъ спорить, а потому мы и должны положить его въ начало нашего изслѣдованія, ибо нельзя принимать за основаніе положенія спорныя.

Мы разумѣемъ подъ истиной вообще то, что есть и слѣдовательно истиннымъ знаніемъ называемъ знаніе того, что есть. Тому, что есть, противополагается то, что не есть. Но о томъ, что ни въ какомъ смыслѣ не есть, или чего нѣтъ совсѣмъ, мы ни мыслить, ни говорить не можемъ. Все, о чемъ мы мыслимъ или говоримъ, непремѣнно есть въ извѣстномъ смыслѣ (то-есть по край-

ней мѣрѣ въ нашей мысли или нашемъ словѣ), и слѣдовательно, если мы подъ словомъ „есть“ разумѣемъ бытіе вообще, простое существованіе безо всякаго дальнѣйшаго опредѣленія какъ и что есть, то мы должны будемъ сказать, что все есть или все истинно, а потому и всякое знаніе будетъ истиннымъ; а такъ какъ на самомъ дѣлѣ мы, напротивъ, различаемъ истинное знаніе отъ мнимаго и истину отъ лжи, и даже самый вопросъ объ истинѣ и истинномъ знаніи, самая возможность этого вопроса зависитъ отъ такого различія между истиннымъ и ложнымъ (ибо еслибы все было одинаково истиннымъ, то не о чемъ было бы и спрашивать), то очевидно мы не можемъ удовлетвориться понятіемъ простого бытія или бытія вообще какъ опредѣленіемъ истины, а должны идти далѣе.

Не все, что существуетъ, истинно есть. Существуетъ и вымыселъ въ головѣ человѣка, существуетъ и ложь въ словахъ человѣка; между тѣмъ мы не только не признаемъ ихъ за истинное, но и прямо противополагаемъ ихъ истинѣ. Слѣдовательно недостаточно еще существовать или быть вообще: должно существовать опредѣленнымъ образомъ, именно не въ качествѣ вымысла или лжи (только въ умѣ или словахъ субъекта), а нѣкоторымъ другимъ образомъ или въ нѣкоторомъ другомъ искомомъ качествѣ, которое мы именно и называемъ истиной и которое намъ теперь можно будетъ опредѣлить по противоположности.

Въ самомъ дѣлѣ, мы знаемъ, что не есть истина, — именно вымыселъ, ложь и заблужденіе [1]); мы знаемъ, что это неистинное хотя и существуетъ, но существуетъ только въ субъектѣ (въ его мысли и словѣ), внѣ же его не имѣетъ никакого бытія. Таковъ существенный характеръ неистиннаго: мы именно потому и признаемъ вымыселъ или заблужденіе таковыми, то-есть неистинными, что они не существуютъ внѣ субъекта, лишены объективнаго бытія. Но если таковъ характеристическій признакъ неистиннаго, то характеристическій признакъ истины будетъ очевидно заключаться въ противоположномъ, именно въ бытіи внѣ субъекта или въ объективной реальности. Такимъ образомъ общее различіе между истиннымъ и ложнымъ предполагаетъ различіе между тѣмъ, что существуетъ только

---

[1]) Отношеніе между этими тремя видами неистиннаго можетъ опредѣляться слѣдующимъ образомъ: все неистинное есть вымыселъ, то-есть утвержденіе субъекта, не имѣющее объективнаго основанія; но вымыселъ можетъ или предлагаться просто какъ такой (собственно вымыселъ), или вымыселъ можетъ утверждаться субъектомъ для другихъ какъ истина, — въ такомъ случаѣ это будетъ ложь, или наконецъ вымыселъ можетъ самимъ субъектомъ приниматься за истину, — въ такомъ случаѣ это будетъ заблужденіе.

въ субъектѣ (въ субъективномъ сознаніи) и тѣмъ, что имѣетъ бытіе и внѣ субъекта и что мы называемъ *реальнымъ предметомъ* или *вещью.* И если мы подъ знаніемъ вообще (въ широкомъ смыслѣ) разумѣемъ всякое утвержденіе субъекта о предметѣ или все, что въ субъектѣ относится имъ къ предмету или полагается о предметѣ, то мы будемъ имѣть *истинное* знаніе въ томъ случаѣ, когда это отношеніе на дѣлѣ опредѣляется самимъ предметомъ, а не исходитъ изъ одного субъекта, то-есть когда не субъектъ самъ отъ себя извѣстнымъ образомъ относится къ предмету (въ этомъ случаѣ мы имѣемъ только мнимое знаніе или заблужденіе, причемъ и самый предметъ можетъ быть измышленъ субъектомъ), а когда существующій независимо отъ субъекта данный предметъ своимъ реальнымъ бытіемъ опредѣляетъ субъектъ или ставитъ его въ извѣстное отношеніе къ себѣ, которое и есть подлинное, объективное знаніе, выражающее истину предмета.

Если такимъ образомъ различіе между ложью и истиной и характерическій признакъ послѣдней заключается въ томъ, что она имѣетъ свое основаніе внѣ субъекта, въ реальномъ предметѣ, то субъектъ для обладанія истиной долженъ всецѣло опредѣляться тѣмъ, что не есть онъ самъ, долженъ удерживаться отo всякаго своего субъективнаго вмѣшательства въ дѣло познанія, долженъ относиться совершенно пассивно ко внѣшнему предмету. Если отношеніе между субъектомъ и предметомъ для того, чтобы быть истиннымъ или объективнымъ знаніемъ, то-есть выражать истину предмета, а не мнѣніе субъекта, должно исходить изъ самого этого предмета, то очевидно субъектъ долженъ не полагать отъ себя это отношеніе, а *находить* его въ себѣ, не производить, а *испытывать* его. Истинное знаніе должно быть *опытомъ,* а не мыслію только.

Итакъ, мы получили новое опредѣленіе истины, повидимому, болѣе содержательное, нежели прежнее. Со стороны бытія истина (точнѣе: истинное или истинно сущее) есть *вещь*, то-есть то, что существуетъ само по себѣ *внѣ субъекта* и независимо отъ него,— истина есть то же, что *реальность*; со стороны же знанія соотвѣтственно этому истина какъ реальность есть *объективно познаваемое*, то-есть то, что субъектъ находитъ въ себѣ какъ данное или испытываетъ какъ независимо отъ него существующее. Истинность знанія опредѣляется здѣсь собственнымъ бытіемъ его предмета или внѣшнею реальностью: истинно лишь такое знаніе, въ которомъ мы испытываемъ бытіе другого или подлежимъ этому бытію, какъ своему непосредственному предмету. Такимъ образомъ критерій истины полагается здѣсь

внѣ насъ, внѣ познающаго, въ независимой отъ него реальности внѣшняго предмета.

Если мы остановимся на этой точкѣ зрѣнія, то-есть признаемъ, что вся суть истиннаго знанія и все различіе истиннаго отъ ложнаго состоитъ единственно въ томъ, что первое выражаетъ собою нѣкоторую внѣшнюю реальность, то мы получимъ принципъ отвлеченнаго реализма, — отвлеченнаго потому, что въ этомъ понятіи истины, какъ предметной реальности только, мы отвлекаемся ото всѣхъ опредѣленныхъ признаковъ бытія, ото всего многообразнаго содержанія дѣйствительности, и требуемъ только, чтобы было нѣкоторое объективное бытіе, нѣкоторая внѣшняя реальность, и непосредственное, пассивное отношеніе познающаго субъекта къ этой реальности, какова бы она впрочемъ ни была, считаемъ уже достаточнымъ для истинности познанія.

Что истинное знаніе должно быть реальнымъ, то-есть должно выражать собою нѣкоторый дѣйствительный предметъ, что истина какъ такая не можетъ быть субъективною фантазіей или вымысломъ—это не подлежитъ никакому сомнѣнію. Предметная реальность есть первый необходимый признакъ, conditio sine qua non истины. Но возможно ли остановиться на этомъ элементарномъ опредѣленіи истиннаго знанія, какъ имѣющаго объективную реальность, возможно ли удовлетвориться для истины однимъ этимъ признакомъ?

XXVIII. Критика отвлеченнаго реализма съ чисто-логической точки зрѣнія. Чувственный опытъ какъ знаніе непосредственной дѣйствительности. Противорѣчія въ непосредственной дѣйствительности. Истинность всеобщаго какъ результатъ этихъ противорѣчій.

Такъ какъ все, что мы знаемъ, должно существовать въ насъ, въ нашемъ сознаніи, такъ какъ мы не можемъ выйти изъ себя, чтобы схватить вещи, внѣ насъ находящіяся, то единственнымъ ручательствомъ за объективное бытіе познаваемаго нами можетъ быть первоначально только то, что мы непосредственно испытываемъ въ себѣ это бытіе, какъ отъ насъ независимое, извнѣ намъ данное, просто *чувствуемъ* реальность какъ такую. Отъ нашего мышленія, какъ чисто субъективнаго, къ бытію вещи, какъ чисто объективному, нѣтъ здѣсь моста, и потому мы вообще не можемъ путемъ мышленія достигнуть до предмета, и

для того, чтобы знать истину (которая здѣсь сводится къ бытію предмета какъ такого) мы должны не мыслить, а только пассивно воспринимать или непосредственно чувствовать дѣйствительность предмета какъ она намъ сама, независимо отъ насъ, дается. Такимъ образомъ, непосредственный *чувственный опытъ* долженъ быть признанъ здѣсь какъ единственно истинное познаніе, и чувственная достовѣрность какъ критерій истины.

Истина есть реальность, ручательствомъ же реальности для насъ можетъ быть только непосредственная *чувственная увѣренность*.

Если истина полагается въ реальномъ предметѣ, какъ онъ есть (въ его непосредственномъ существованіи), то истиннымъ знаніемъ является знаніе непосредственнаго бытія или существующаго какъ такого. Истинно то, что существуетъ; поэтому, чтобы познать эту истину, мы должны относиться къ существующему совершенно непосредственно, прямо воспринимать его какъ оно намъ дается, ничего въ немъ не измѣняя и удерживая наше пониманіе отъ всякаго субъективнаго отношенія къ данному.

Чувственное познаніе въ своемъ конкретномъ содержаніи является на первый взглядъ какъ самое богатое познаніе, — болѣе того какъ познаніе съ *безконечнымъ* богатствомъ, такъ какъ съ одной стороны содержаніе этого познанія не имѣетъ границы въ ширь, простираясь въ безконечномъ пространствѣ и безконечномъ времени, а съ другой стороны оно не знаетъ предѣла и въ глубь или внутрь, ибо каждая частица этого содержанія можетъ быть дѣлима до безконечности. Кромѣ того это чувственное познаніе является и какъ самое истинное, ибо оно еще ничего не выпустило и ничего не прибавило къ предмету, но имѣетъ его предъ собою во всей его цѣльной полнотѣ. И между тѣмъ чувственная достовѣрность оказывается на самомъ дѣлѣ какъ самая отвлеченная и бѣдная истина. Она утверждаетъ о познаваемомъ только одно: оно *есть*, и ея истина содержитъ въ себѣ единственно только бытіе предмета; со своей стороны и познающее (сознаніе) является здѣсь единственно только какъ пустое отвлеченное „я": „я" здѣсь только „*это* я" и ничего болѣе, и предметъ только „этотъ" предметъ безо всякихъ дальнѣйшихъ опредѣленій. „Я" „этотъ" увѣренъ „въ этомъ" предметѣ не въ силу дѣятельности своего сознанія и многообразнаго движенія мысли, а равно и не потому, чтобы самъ предметъ, въ которомъ я увѣренъ, представлялъ собою, въ силу различныхъ своихъ свойствъ, извѣстное богатство внутреннихъ опредѣленій или многообразіе внѣшнихъ соотношеній, — истинѣ чувственной достовѣрности нѣтъ никакого дѣла ни до того, ни

до другого; ни я (познающее), ни предметъ (познаваемое) не представляютъ здѣсь никакого многообразія посредствующихъ опредѣленій; я (познающій) не являюсь здѣсь въ значеніи многообразнаго представленія или мышленія, а равно и вещь — познаваемое не является здѣсь со значеніемъ многообразныхъ свойствъ, но предметъ только *существуетъ*, и онъ существуетъ только потому, что существуетъ; онъ есть: это одно существенно для чувственнаго знанія, и это чистое бытіе или эта простая непосредственность составляетъ всю истину предмета. Точно также и наша увѣренность въ этой истинѣ есть чистое непосредственное отношеніе, сознаніе не опредѣляетъ себя такъ или иначе относительно своего предмета, оно для него есть только субъектъ и ничего болѣе; чистое „я", „этотъ" единичный познаетъ „это" единичное, вотъ и все [1]).

Но если мы приглядимся ближе, то скоро увидимъ, что къ чистому бытію, которое составляетъ сущность этой достовѣрности и которое утверждается ею какъ ея истина, примѣшивается еще многое другое. Въ дѣйствительной чувственной достовѣрности мы находимъ не эту чистую непосредственность только, но нѣкоторый *примѣръ* или *случай* ея. Изъ множества являющихся тутъ различій какъ главнѣйшее открываемъ мы то, что здѣсь изъ чистаго бытія тотчасъ же выдѣляются два уже названные термина, а именно одинъ „этотъ" какъ „я" (познающій) и другое „это" какъ предметъ. Размышляя объ этомъ различіи, мы увидимъ что ни то, ни другое не существуетъ въ чувственной увѣренности (непосредственномъ чувственномъ познаніи) какъ непосредственные только, но вмѣстѣ съ тѣмъ какъ *обусловленные*: „я" имѣю увѣренность посредствомъ другого, именно посредствомъ предмета; предметъ же этотъ является въ чувственномъ познаніи также посредствомъ другого, именно посредствомъ „я".

Такимъ образомъ сущность чувственной достовѣрности заключается не въ чистомъ непосредственномъ бытіи (то, что обыкновенно называется реальностью), но въ каждомъ дѣйствительномъ примѣрѣ или случаѣ такой достовѣрности, то-есть въ каждомъ случаѣ чувственнаго знанія, это непосредственное простое бытіе распадается необходимо на два соотносительныхъ термина (познающаго и познаваемаго), которые другъ друга обусловливаютъ и такимъ образомъ и самая чувственная достовѣрность является обусловленною.

---

[1]) См. Hegel въ *Phänomenologie des Geistes*, глава: Die sinnliche Gewissheit oder das Dieses und das Meinen. (*Werke* II r. Band, 2-te Auflage, Berlin 1841, Seiten 71 und 72).

Это различіе между сущностью и примѣромъ, между непосредственнымъ и обусловленнымъ, не вносится нами только, но мы находимъ его въ самой чувственной достовѣрности, и его нужно принимать въ той формѣ, въ какой оно тамъ является, а не такъ, какъ мы сами его опредѣлили. Въ чувственной достовѣрности полагается одно какъ непосредственно сущее или какъ сущность — это *предметъ*, другое же какъ несущественное и условное, которое есть здѣсь не само по себѣ, а посредствомъ другого, — это „я", сознаніе, познающее предметъ не изъ себя, а только потому, что онъ есть; само же оно можетъ быть, а также и не быть. Предметъ есть истинное и существенное; онъ *есть* независимо отъ того, познается онъ или нѣтъ; онъ остается, хотя бы никто не зналъ о немъ, знаніе же не существуетъ если нѣтъ предмета.

Итакъ, мы должны разсмотрѣть предметъ (реальность), дѣйствительно ли онъ имѣетъ въ самомъ чувственномъ опытѣ то значеніе существенности, которое ему здѣсь приписывается, соотвѣтствуетъ ли это понятіе о немъ (что онъ есть сущность) тому какъ онъ является въ чувственномъ знаніи? Для этого намъ не нужно размышлять и разсуждать о томъ, чѣмъ бы могъ быть на самомъ дѣлѣ этотъ предметъ, намъ нужно только разсмотрѣть его каковъ онъ содержится въ чувственной увѣренности.

Итакъ, у самой чувственной увѣренности должны мы спросить: *что есть „это"*? Принимая „это" (непосредственную дѣйствительность) въ двойной формѣ ея бытія, какъ „теперь" (въ формѣ времени) и какъ „здѣсь" (въ формѣ пространства), мы увидимъ, что противорѣчіе, въ нихъ заключающееся, такъ же наглядно и просто, какъ онѣ сами. На вопросъ: „что̀ теперь?" мы отвѣчаемъ, положимъ, „теперь ночь". Это есть фактъ непосредственной дѣйствительности, утверждаемый чувственною увѣренностью. Чтобъ испытать ея истину въ этомъ случаѣ, достаточно очень простого опыта. Запишемъ эту истину, что теперь ночь; истина ничего не можетъ потерять отъ записыванія, а равно и отъ того, что мы сохранимъ записанное. Но если мы посмотримъ теперь, въ настоящій полдень, на эту записанную истину, то должны будемъ сказать, что она стала ложью.

Утвержденіе, что теперь ночь, было нами сохранено, то-есть мы отнеслись къ нему какъ къ тому, за что оно себя выдавало, именно какъ къ утвержденію о сущемъ; но это сущее оказалось, напротивъ, не-сущимъ. Само „теперь" конечно сохраняется, но не какъ ночь; но также отрицательно относится оно и къ тому полдню, который есть теперь, ибо чрезъ нѣсколько времени „теперь" уже не будетъ пол-

день; такимъ образомъ „теперь“ является какъ нѣчто отрицательное. Это сохраняющееся „теперь“ не есть непосредственное, а обусловленное, ибо оно опредѣляется какъ пребывающее и сохраняющееся лишь въ силу того, что другое, именно ночь, день и т. п. не существуетъ; въ самомъ дѣлѣ „теперь“ только въ томъ случаѣ можетъ быть постояннымъ, если мы подъ нимъ будемъ разумѣть то, что не есть ни непремѣнно день, ни ночь, то-есть другими словами, его бытіе обусловливается небытіемъ дня, ночи и т. п. Оно при этомъ остается такимъ же простымъ „теперь“, какъ и прежде, и въ этой простотѣ совершенно безразлично къ тому, что съ нимъ соединяется; какъ съ одной стороны ни день, ни ночь не составляютъ его бытія, такъ съ другой стороны оно можетъ быть и днемъ, и ночью — для него это рѣшительно все равно, оно есть во всякомъ случаѣ только „теперь“ и ничего болѣе. Такое простое бытіе, существующее чрезъ отрицаніе, ни то, ни другое, „не это“ и могущее однако быть безразлично и тѣмъ и этимъ, есть то. что мы называемъ *всеобщимъ;* такимъ образомъ всеобщее есть на самомъ дѣлѣ истинное въ чувственной увѣренности.

Мы выражаемъ и чувственное лишь какъ всеобщее. Мы говоримъ: „это есть“, но такое выраженіе мы можемъ примѣнить ко всему чему угодно, ибо всякій предметъ можетъ быть указанъ какъ „этотъ“ и всякій предметъ „есть“; такимъ образомъ въ выраженіи „это есть“ „это“ есть „это“ *вообще* или всеобщій предметъ, а равно и „есть„ *бытіе вообще.* Правда, мы представляемъ себѣ при этомъ не всеобщее „это“ и не бытіе вообще, но *высказываемъ* мы только всеобщее: мы совершенно не можемъ выразить, что мы собственно имѣемъ въ этой нашей чувственной увѣренности. Мы говоримъ не то, что думаемъ; своею рѣчью мы непосредственно опровергаемъ наше мнѣніе, и такъ какъ всеобщее есть истинное въ чувственной увѣренности, и языкъ нашъ выражаетъ только это всеобщее, то оказывается совершенно невозможнымъ для насъ когда-либо высказать то чувственное бытіе, которое мы имѣемъ въ виду“ [1]).

Точно то же является и по отношенію къ другой формѣ непосредственнаго бытія („этого“), выражаемой терминомъ „здѣсь“ (непосредственное бытіе въ формѣ пространства). „Здѣсь есть, напримѣръ, дерево“. Это есть истина непосредственнаго бытія, имѣющая чувственную достовѣрность. Но я оборачиваюсь, и вотъ эта истина исчезаетъ и превращается въ иное: „здѣсь“ не дерево, а положимъ домъ. Само

---

[1]) Hegel, ibid., Ss. 73, 74.

„здѣсь“ не исчезаетъ, оно есть пребывающее при исчезновеніи дерева, дома и т. д. и для него безразлично быть деревомъ, домомъ и т. д. Такимъ образомъ и въ этой формѣ предполагаемое непосредственное бытіе, „это“, оказывется какъ отрицательно безусловное единство или какъ *всеобщность*.

За этою чувственною увѣренностью, которая сама показываетъ намъ всеобщее какъ истину своего предмета, остается такимъ образомъ чистое бытіе, какъ ея сущность, но уже не какъ непосредственное, а какъ такое, для котораго существенно отрицаніе и посредство (такъ какъ это чистое бытіе, какъ всеобщее, получается посредствомъ отрицанія своихъ единичныхъ моментовъ); такимъ образомъ истина принадлежитъ не предполагаемому непосредственному бытію, а бытію съ опредѣленіемъ, именно какъ отвлеченію или чисто всеобщему, за пустымъ же и безразличнымъ „теперь“ и „здѣсь“ остается только наше субъективное мнѣніе, для котораго истина чувственной увѣренности не заключается во всеобщемъ.

Но утверждающіе это мнѣніе на самомъ дѣлѣ говорятъ прямо противоположное тому, что думаютъ,—обстоятельство, быть-можетъ, наиболѣе способное привести къ размышленію о природѣ чувственной достовѣрности. Они говорятъ о существованіи внѣшнихъ предметовъ, которые могутъ быть точнѣе опредѣлены какъ *дѣйствительныя*, безусловно *единичныя*, совершенно *индивидуальныя* вещи; это существованіе, полагаютъ они, имѣетъ безусловную достовѣрность и истину. Они разумѣютъ, напримѣръ, „этотъ“ кусокъ бумаги, на которомъ я „это“ пишу или написалъ, но они не высказываютъ то, что разумѣютъ; ибо чувственное „это“, о которомъ они думаютъ, недоступно для языка какъ принадлежащаго всеобщему сознанію. Этотъ кусокъ бумаги сгнилъ бы прежде чѣмъ имъ удалось бы высказать его единичное бытіе; ибо какія бы выраженія они ни употребляли для его описанія, они, по самой природѣ слова и мысли, не могли бы представить ничего, кромѣ всеобщихъ терминовъ, каковы: „дѣйствительная вещь“, „внѣшній или чувственный предметъ“, „безусловно единичное бытіе“, и т. д., то-есть они высказали бы объ этомъ кускѣ бумаги только *всеобщее*. Когда мы о чемъ-нибудь говоримъ только, что оно есть дѣйствительная вещь, внѣшній предметъ, и т. п., то мы, желая выразить этимъ его собственное индивидуальное бытіе, на самомъ дѣлѣ опредѣляемъ его, напротивъ, какъ самое что ни на есть всеобщее и тѣмъ высказываемъ его равенство со всѣми, а никакъ не его индивидуальное различіе; когда я говорю „это единичная вещь“, то я тѣмъ самымъ говорю о ней, какъ о чемъ-то совершенно всеоб-

щемъ, ибо *всѣ* вещи одинаково суть единичныя вещи, единичность есть ихъ *общее* свойство, и точно также *эта* вещь говорится обо всемъ, что угодно. Въ частности „этотъ кусокъ бумаги" можно сказать рѣшительно обо всякой бумагѣ, и слѣдовательно здѣсь опять-таки говорится только всеобщее. Такимъ образомъ то единичное бытіе, о которомъ мы думаемъ, такъ и останется только въ нашемъ мнѣніи, никогда не получая объективнаго выраженія [1]).

Если мы теперь сравнимъ отношеніе, въ которомъ находились сначала знаніе и его предметъ, съ тѣмъ ихъ отношеніемъ, въ которомъ они являются въ настоящемъ результатѣ, то это отношеніе оказывается обратнымъ. Предметъ, который тамъ признавался за существенное въ чувственной истинѣ, здѣсь является для нея несущественнымъ; ибо то всеобщее, въ которое превратился этотъ предметъ, не есть то, что имѣетъ въ виду чувственная увѣренность, которая такимъ образомъ перемѣщается теперь въ противоположное, именно: во мнѣніе субъекта, бывшее прежде для нея несущественнымъ. Ея истина, несуществующая въ самомъ предметѣ, который оказался всеобщимъ и обусловленнымъ и слѣдовательно не соотвѣтствующимъ требованію непосредственности, заключающемуся въ чувственной увѣренности, существуетъ лишь въ предметѣ какъ *моемъ* или въ *моемъ мнѣніи*, онъ есть потому, что я о немъ знаю или его испытываю. Непосредственная чувственная увѣренность хотя и изгнана такимъ образомъ изъ предмета, но чрезъ то еще не упразднена, а только обращена въ „я". Посмотримъ, что покажетъ намъ опытъ относительно этой новой ея реальности.

Сила ея истины лежитъ теперь такимъ образомъ въ „я", въ непосредственности моего вѣдѣнія, слышанія и т. д. Исчезновеніе единичныхъ „теперь" и „здѣсь", которыя мы имѣли въ виду, устраняется тѣмъ, что „я" ихъ удерживаю. „Теперь день", потому что *я* его вижу, „здѣсь дерево"—по той же самой причинѣ. Но въ чувственной увѣренности открываются въ этомъ отношеніи такія же противорѣчія, она испытываетъ ту же самую діалектику, какъ и прежде. „Я", этотъ субъектъ, вижу дерево и утверждаю дерево какъ существующее здѣсь; другой субъектъ, другое „я", видитъ домъ и утверждаетъ, что „здѣсь" не дерево, а домъ. Обѣ истины имѣютъ одну и ту же достовѣрность, именно дѣйствительность видѣнія и увѣренность, и завѣреніе обоихъ въ ихъ непосредственномъ знаніи; но одна исключается другою, одна истина исчезаетъ въ другой.

---

[1]) Hegel, ibid, S. 81.

То, что при этомъ не исчезаетъ, есть „я“, какъ *всеобщее*, котораго видѣніе не есть ни видѣніе дерева, ни видѣніе дома, но видѣніе *вообще*, простое видѣніе, обусловленное отрицаніемъ дерева, дома и т. д. и отрицаніемъ „я“, какъ видящаго домъ, дерево и т. д.; остается „я“ совершенно безразличное и равнодушное къ тому, что съ нимъ соединяется—къ дереву, дому и т. д. Въ самомъ дѣлѣ, если оба приведенныя утвержденія истинны потому лишь, что оба высказываютъ чувственный опытъ нѣкотораго субъекта, то очевидно здѣсь существенное значеніе принадлежитъ чувственному опыту субъекта *вообще*, а не того или другого. Такимъ образомъ „я“ является здѣсь не какъ единичное, а только какъ всеобщее, такъ же какъ „теперь“, „здѣсь“ и „это“ вообще. Правда, мы имѣемъ въ виду нѣкоторое единичное „я“, но какъ мы не можемъ высказать что̀ имѣемъ въ виду или что̀ разумѣемъ подъ „теперь“ и „здѣсь“, точно такъ же не можемъ мы этого высказать и относительно „я“. Когда я говорю: „это“, „здѣсь“, „теперь“, „единичное“—я говорю обо *всѣхъ* „этихъ“, *всѣхъ* „здѣсь“ *всѣхъ* „теперь“, *всѣхъ* „единичныхъ“, точно также, когда мы говоримъ: „я“, „это единичное я“, мы говоримъ вообще обо *всѣхъ* „я“, ибо всякое „я“ одинаково есть то, что мы говоримъ: каждое „я“ есть „я“, „это единичное я“ [1]).

Такимъ образомъ, самъ чувственный опытъ показываетъ намъ, что его истина и сущность не заключаются ни въ непосредственномъ бытіи предмета, ни въ непосредственномъ бытіи субъекта или „я“, ибо для обоихъ то, что имѣется въ виду (непосредственная дѣйствительность) оказывается несущественнымъ. „Я“ и предметъ суть одинаково всеобщіе, и въ нихъ, какъ такихъ, не могутъ устоять тѣ единичныя „здѣсь“, „теперь“ и „я“, которыхъ имѣетъ въ виду чувственная увѣренность. Это приводитъ насъ къ тому, чтобы полагать сущность чувственнаго опыта въ его цѣломъ, а не въ одномъ его моментѣ, какъ мы это дѣлали предъ этимъ, когда принимали за настоящую реальность въ чувственномъ опытѣ сначала предметъ, какъ противоположный субъекту, а затѣмъ, напротивъ, самый этотъ субъектъ или „я“. Итакъ, только самъ чувственный опытъ въ своей цѣлости имѣетъ значеніе непосредственнаго бытія, чѣмъ исключаются всѣ прежнія противоположенія.

Этой чистой непосредственности, такимъ образомъ, нисколько не касаются всѣ эти внѣшнія противорѣчія, какъ напримѣръ между „здѣсь дерево“ и „здѣсь нѣтъ дерева“, между „теперь ночь“ и

---

[1]) Hegel, ibid., Ss. 75, 76.

„теперь день“, или между однимъ „я“ и другимъ, имѣющимъ другой предметъ. Ея истина сохраняется какъ само себѣ равное отношеніе, которое не полагаетъ между „я“ и предметомъ никакого различія существенности и несущественности, и въ которое поэтому вообще не можетъ проникнуть никакое различіе. „Я“, „этотъ“ утверждаю, что здѣсь дерево и не оборачиваюсь такъ, чтобы мое „здѣсь“ перестало быть деревомъ: также я совсѣмъ не принимаю къ свѣдѣнію, чтȏ другое „я“ видитъ „здѣсь“ какъ не дерево (видитъ, что здѣсь для него не дерево), или чтȏ я и самъ буду въ другой разъ воспринимать „здѣсь“ какъ не дерево, „теперь“ какъ не день и т. д.; но я утверждаю себя какъ чистое созерцаніе. Я для себя стою на томъ, что теперь день или что здѣсь дерево и не сравниваю „здѣсь“ и „теперь“ между собою, но держусь твердо за одно непосредственное отношеніе—теперь день.

Такъ какъ эта увѣренность ничего не хочетъ знать о томъ, чего въ ней непосредственно не заключается, и мы тщетно обращали бы ея вниманіе на „теперь“, которое есть ночь, или на „я“, для котораго теперь ночь, то мы приступаемъ къ ней съ требованіемъ, чтобы она *показала* намъ то „теперь“, которое ею утверждается. Показать это она намъ должна, ибо истина этого непосредственнаго отношенія есть истина этого „я“, ограничивающаго себя извѣстнымъ „теперь“ или извѣстнымъ „здѣсь“, поэтому она должна быть намъ тутъ же и сейчасъ же показана, такъ какъ иначе, если мы узнаемъ ее послѣ или въ отдаленіи, она не будетъ имѣть никакого значенія, ибо тогда будетъ упразднена та непосредственность, которая для нея существенна. Поэтому мы должны, такъ-сказать, войти въ тотъ самый пунктъ времени или пространства, то-есть сдѣлаться этимъ „я“, имѣющимъ непосредственную увѣренность. Посмотримъ же, въ чемъ состоитъ то непосредственное, которое намъ будетъ такимъ образомъ показано.

Намъ указывается: „теперь“. Но это „теперь“ уже перестало существовать въ то время, какъ оно указывается; „теперь“, которое *существуетъ*, есть уже *другое*, нежели указанное; мы видимъ, что „теперь“ въ томъ и состоитъ, чтобъ уже не быть болѣе въ то время, какъ оно есть. „Теперь“, какъ оно намъ показано, есть *бывшее*, и это есть его истина; оно не имѣетъ истины бытія. Правда то, что оно *было*, но чтȏ было, то на самомъ дѣлѣ не есть бытіе, оно *не есть*, а все дѣло было въ бытіи.

Мы видимъ такимъ образомъ въ этомъ показываніи только движеніе въ слѣдующемъ порядкѣ: 1) я показываю „теперь“, оно утверж-

дается какъ истинное, но я его показываю какъ бывшее или какъ упраздненное и тѣмъ упраздняю первую истину. 2) Теперь утверждаю я какъ вторую истину, что оно *было*, упразднено. 3) Но *бывшее* не *есть*; я упраздняю прошедшее, вторую истину: отрицаю чрезъ то отрицаніе „теперь“ и возвращаюсь такимъ образомъ къ первому утвержденію „теперь есть“. „Теперь“ и указаніе на „теперь“ имѣетъ такимъ образомъ то свойство, что ни то, ни другое не суть что-нибудь непосредственное, простое, но суть движеніе, имѣющее въ себѣ различные моменты: полагается „это“, но тѣмъ самымъ полагается нѣчто другое или „это“ упраздняется; и это „другое“ (инобытіе) или отрицаніе перваго само упраздняется и такимъ образомъ совершается возвратъ къ первому. Но это, въ себѣ отраженное, первое не есть совершенно то же самое, что̀ было сначала, то-есть какъ непосредственное, но оно есть именно въ себѣ отраженное, или такое простое, которое въ инобытіи остается тѣмъ, чѣмъ оно есть,—„теперь“, которое есть безусловно многія „теперь“, и это-то и есть истинное „теперь“,—„теперь“ какъ простой день, имѣющій въ себѣ многіе „теперь“—часы; но это новое „теперь“—часъ—представляетъ также многія „теперь“—минуты, эти послѣднія—также и т. д. Показываніе, такимъ образомъ, само есть движеніе, которое высказываетъ то, что „теперь“ воистину есть, именно *результатъ* или множественность „теперь“, вмѣстѣ взятыхъ и въ показываніи мы именно испытываемъ, что „теперь“ есть *всеобщее*.

Показываемое „здѣсь“, которое я удерживаю, есть точно также не это простое нераздѣльное „здѣсь“, а представляетъ различіе сторонъ, передней и за̀дней, верхней и нижней, правой и лѣвой, и есть такимъ образомъ совокупность многихъ „здѣсь“, Но каждая изъ этихъ сторонъ, каждое новое „здѣсь“, напримѣръ, верхъ, точно также распадается на множественность сторонъ, точно также имѣетъ свой верхъ, задъ и т. д. То „здѣсь“, которое должно быть показано, исчезнетъ въ другихъ „здѣсь“, но эти послѣднія точно также исчезаютъ; показанное, удержанное и пребывающее есть отрицательное „это“, въ которомъ берутся и упраздняются всѣ долженствующія быть „здѣсь“; это есть единство *многихъ* „здѣсь“. Предполагаемое „здѣсь“ было бы точкой, но точки собственно нѣтъ: въ то время, какъ она показывается какъ существующее, оказывается, что самое это показываніе не есть непосредственное знаніе, а нѣкоторое движеніе отъ мнимаго „здѣсь“ чрезъ многія „здѣсь“ въ то всеобщее „здѣсь“, которое, подобно тому, какъ день есть простая мно-

жественность „теперь“, также есть простая множественность „здѣсь“ [1]).

Ясно, что эта діалектика чувственной увѣренности есть не что иное, какъ простая исторія ея движенія или ея опыта, и что сама чувственная увѣренность есть не что иное, какъ эта исторія. Поэтому и само натуральное сознаніе всегда доходитъ до этого результата, составляющаго истину чувственнаго опыта, натуральное сознаніе само испытываетъ этотъ результатъ, но сейчасъ же его забываетъ и начинаетъ движеніе сначала. Должно удивляться, когда противъ *этого* опыта выставляется въ видѣ всеобщаго опыта, или же какъ философское утвержденіе, или даже какъ результатъ скептицизма, такое положеніе: реальность или бытіе внѣшнихъ вещей какъ *этихъ*, или чувственныхъ, имѣетъ абсолютную истину для сознанія. Утверждающіе это сами не знаютъ, что говорятъ, не знаютъ, что говорятъ противоположное тому, что хотятъ сказать. Истина чувственнаго „этого“ для сознанія, говорятъ, доказывается всеобщимъ опытомъ; напротивъ, всеобщій опытъ показываетъ прямо противоположное; всякое сознаніе само тотчасъ же упраздняетъ такую истину, какъ напримѣръ „здѣсь дерево“, или „теперь полдень“ и высказываетъ противоположное— „здѣсь не дерево, а домъ“ и т. д., и то, что въ этомъ новомъ упраздняющемъ первое утвержденіе является опять какъ только указаніе чувственнаго „этого“, снова тотчасъ же упраздняется сознаніемъ, и во всемъ чувственномъ опытѣ поистинѣ испытывается только то, что мы и видѣли, именно „это“, какъ *всеобщее* или противоположное тому, что тѣмъ утвержденіемъ признается за всеобщій опытъ.

„При этомъ обращеніи ко всеобщему опыту можно вспомнить и практическую сторону дѣла. Въ этомъ отношеніи тѣмъ, кто утверждаетъ за реальностію чувственныхъ предметовъ абсолютную истину и достовѣрность, можно сказать, что имъ слѣдуетъ еще пройти низшую школу мудрости, именно древнія элевзинскія мистеріи Деметры и Вакха; ибо посвященный въ эти таинства доходитъ не только до сомнѣнія въ бытіи внѣшнихъ вещей, но и до отчаянія въ ономъ, и частію самъ на дѣлѣ обнаруживаетъ ихъ ничтожество, частію видитъ какъ оно обнаруживается. Также и животныя не исключены изъ этой мудрости, но напротивъ, оказываются весьма глубоко въ нее посвященными, ибо они не останавливаются предъ чувственными вещами, якобы безусловно сущими или реальными, но, отчаяваясь въ этой реальности и съ полною увѣренностію въ ихъ ничтожествѣ, прямо

---

[1]) Hegel, ibid, Ss. 76—79.

бросаются на нихъ и пожираютъ ихъ, и вся природа торжествуетъ вмѣстѣ съ ними и празднуетъ эти явныя таинства, научающія, что̀ есть истина чувственныхъ вещей“ [1]).

XXIX. Поясненія къ предыдущей главѣ (критика отвлеченнаго реализма съ точки зрѣнія общаго сознанія); предварительное понятіе объ истинѣ; истина факта; истина вещи; истина природы вещей.—Переходъ къ натурализму.

Мы видѣли внутреннія противорѣчія, открываемыя логическимъ мышленіемъ въ собственныхъ показаніяхъ чувственнаго опыта. Въ силу этихъ противорѣчій непосредственная дѣйствительность единичнаго факта сама себя отрицаетъ и переходитъ въ истину всеобщаго. Къ тому же самому результату приводятъ насъ и другія совершенно простыя и общепонятныя соображенія, которыя вмѣстѣ съ тѣмъ могутъ служить къ поясненію того чисто діалектическаго и потому не для всѣхъ яснаго хода мыслей, который изложенъ въ предыдущей главѣ.

Когда мы ставимъ вопросъ объ истинномъ знаніи, то, очевидно, мы должны уже имѣть нѣкоторое предварительное понятіе объ истинѣ, такъ какъ иначе мы не знали бы, о чемъ мы спрашиваемъ, не знали бы, чего намъ искать, а такъ какъ съ другой стороны мы еще ничего не можемъ знать о содержаніи истины, такъ какъ иначе мы не ставили бы и вопроса, то необходимо предположить, что наше предварительное понятіе объ истинѣ должно имѣть характеръ чисто-формальный, то-есть должно представлять собою только самый общій признакъ истинности: не зная, *что̀ есть* истина, мы должны знать только, что *можетъ быть* истиной и что не можетъ, такъ какъ иначе мы не имѣли бы совсѣмъ никакой точки опоры въ нашемъ изслѣдованіи о томъ, что есть истина, и самое это изслѣдованіе было бы совершенно невозможнымъ.

Этотъ необходимый формальный признакъ истинности, какъ предваряющій всякое изслѣдованіе, не долженъ заключать въ себѣ совершенно никакого содержанія, никакого посторонняго, привходящаго опредѣленія, онъ долженъ представлять собой чистую, пустую форму истины. Въ чемъ же состоитъ эта форма, что можемъ мы предполагать въ истинѣ и чего отъ нея требовать прежде всякаго изслѣдова-

---

[1]) Hegel, ibid, Ss. 79,– 80.

нія? Очевидно только то, что уже заключается въ самомъ вопросѣ, именно: ставя вопросъ объ истинѣ, мы подразумѣваемъ истину, а не что-нибудь другое, то-есть, иными словами, мы требуемъ, чтобъ истина была *тождественна съ собой*, была себѣ равною или не противорѣчила себѣ, такъ какъ въ противномъ случаѣ мы не будемъ знать, о чемъ мы говоримъ. Въ этомъ требованіи тождества или равенства себѣ уже заключается implicite требованіе *единства*. Ибо хотя мы допускаемъ возможность многихъ истинъ, но только подъ тѣмъ условіемъ, чтобы то, что дѣлаетъ ихъ истинными (causa formalis истинности), было одинаково во всѣхъ, или было одно и то же во всѣхъ, такъ какъ въ противномъ случаѣ, то-есть, если бы то, что есть истина въ одномъ, не было бы истиной въ другомъ, или, что то же, если въ одномъ истиною было бы одно, а въ другомъ — другое, то истина не была бы тождественна съ собою; если же она должна быть тождественною, то, слѣдовательно, она должна быть и единою.

Итакъ, въ силу необходимаго предварительнаго понятія объ истинѣ или, точнѣе, о формѣ истинности вообще, мы должны требовать отъ истины какъ такой (безусловной истины), чтобъ она была тождественною съ собою (себѣ равною) и внутренно единою. Спрашивается: удовлетворяетъ ли этому требованію то понятіе объ истинѣ, которое утверждается отвлеченнымъ реализмомъ? Согласно этому понятію, мы должны искать истину внѣ насъ, въ бытіи реальныхъ предметовъ, то-есть вообще въ томъ, что мы называемъ въ совокупности внѣшнимъ міромъ. Истиннымъ признается здѣсь самое бытіе этого міра не какъ мыслимое нами (отъ себя), а какъ данное намъ (отвнѣ). Но дѣйствительное бытіе этого міра не дается намъ непосредственно въ своей совокупности: какъ непосредственное оно дается намъ только въ единичныхъ *фактахъ*, которые такимъ образомъ и составляютъ первоначальную истину нашего знанія.

Истинно то, что имѣетъ фактическую дѣйствительность, это истинно потому, что это фактъ, а не вымыселъ. Хорошо. Но что ручается мнѣ, что это есть фактъ, а не вымыселъ, то-есть, въ чемъ собственно состоитъ фактическая достовѣрность даннаго утвержденія? Не въ томъ ли, что утверждаемое мною сознается мною какъ независимое отъ меня, отъ моей мысли и воли: это совершается помимо меня, хотя и предо мною, я не выдумываю, но испытываю это. Но я точно также испытываю и все то, что я вижу во снѣ; я не выдумываю этого по произволу, не отъ меня зависитъ видѣть этотъ, а не другой сонъ; и если въ бодрствующемъ состояніи я подверженъ галлюцинаціямъ, то я точно также невольно испытываю ихъ и онѣ имѣ-

ютъ для меня такую же обязательность и неизбѣжность, являются помимо меня, хотя и предо мною. Если такимъ образомъ всякая галлюцинація имѣетъ для меня такую же фактическую дѣйствительность (такъ же мало есть мой вымыселъ), какъ и всякое другое явленіе, которое признается объективно реальнымъ, и если тѣмъ не менѣе полагается коренное различіе между этимъ послѣднимъ и галлюцинаціей, то, очевидно, основаніе для такого различія или критерій объективной реальности уже не можетъ заключаться въ области непосредственнаго сознанія, объективная реальность не можетъ совпадать съ непосредственною чувственною достовѣрностью (ибо такою достовѣрностью обладаетъ и галлюцинація не менѣе всякаго другого явленія). Въ случаѣ галлюцинаціи я испытываю дѣйствительность этого явленія, и тѣмъ не менѣе я не признаю его объективной реальности. Почему же, въ чемъ тутъ полагается различіе? Въ томъ, очевидно, что галлюцинація приписывается условіямъ моего индивидуальнаго бытія, мнѣ одному въ данномъ случаѣ присущимъ, въ силу чего галлюцинація и имѣетъ дѣйствительность только для меня одного, тогда какъ объективнымъ явленіемъ мы называемъ то, что имѣя одинаковую дѣйствительность для различныхъ индивидовъ, для всѣхъ поставленныхъ въ тѣ же внѣшнія условія, тѣмъ самымъ показываетъ свою независимость отъ исключительныхъ индивидуальныхъ условій единичнаго субъекта. Дѣйствительность галлюцинаціи или сновидѣнія признается мнимою или ложною потому, что она существуетъ только *для одного*, и такимъ образомъ необходимымъ признакомъ настоящей, подлинной дѣйствительности, соотвѣтствующей истинному знанію, полагается ея существованіе *для всѣхъ:* истинно есть не то, что испытывается какъ дѣйствительность, но то, что испытывается какъ дѣйствительность *всѣми*, или что имѣетъ дѣйствительность (дѣйствительно существуетъ или, точнѣе, можетъ существовать) одинаково *для всѣхъ*.

Требованіе, чтобы предметъ истиннаго знанія, то-есть истинно сущее, имѣлъ дѣйствительность для всѣхъ, прямо вытекаетъ изъ единственнаго a priori нами поставленнаго требованія,—чтобъ истина была равна самой себѣ. Въ самомъ дѣлѣ, еслибы мы признали одинаково истиннымъ и утвержденіе человѣка, имѣющаго галлюцинацію, и противоположное утвержденіе человѣка здороваго, то оказалось бы два истинныхъ утвержденія, другъ друга исключающихъ (ибо одинъ утверждаетъ дѣйствительное бытіе въ данный моментъ и въ данномъ мѣстѣ такого предмета, существованіе котораго отрицается другимъ) и слѣдовательно истина была бы неравна самой себѣ. Для избѣжанія

такого противорѣчія необходимо такимъ образомъ, чтобъ истиннымъ признавалось лишь утвержденіе, относящееся къ такой дѣйствительности, которая одинаково существуетъ или одинаково испытывается всѣми, и относительно которой, слѣдовательно, утвержденіе одного не можетъ противорѣчить утвержденію другого.

Но равенство себѣ или внутреннее тождество истины требуетъ еще большаго.

„Теперь второй часъ пополудни". „Я сижу у окна за письменнымъ столомъ". Вотъ утвержденія, выражающія несомнѣнно объективные факты, дѣйствительность которыхъ одинаково существуетъ для всѣхъ находящихся въ той же внѣшней сферѣ. И однако можно ли признать подобные объективные факты настоящимъ предметомъ истиннаго знанія, можно ли признать, что подобныя утвержденія составляютъ содержаніе истины? Нѣтъ, если только допущено, что истина должна быть равною себѣ. Дѣло въ томъ, что дѣйствительность подобныхъ фактовъ, какъ было подробно показано въ предыдущей главѣ, есть нѣчто по природѣ своей измѣнчивое и въ этомъ смыслѣ случайное; а потому и утвержденія, выражающія эту дѣйствительность, никакъ не могутъ оставаться себѣ равными, а слѣдовательно не могутъ быть истинными въ настоящемъ, безусловномъ смыслѣ этого слова. „Я сижу за письменнымъ столомъ"—это фактъ объективно-дѣйствительный и постольку истинный: но вотъ я всталъ, и эта истина сдѣлалась ложью. „Теперь второй часъ"—черезъ часъ это утвержденіе будетъ ложнымъ. Если же, какъ это несомнѣнно, истина, будучи *себѣ равною*, должна оставаться всегда *себѣ вѣрною* и не можетъ вступать съ собою въ противорѣчіе, а слѣдовательно и извѣстное утвержденіе, будучи истиннымъ, *никогда* не можетъ превратиться въ ложное, то отсюда ясно, что для истиннаго знанія еще недостаточно объективной реальности (существованія для всѣхъ въ данный моментъ) его предмета, а необходимо еще его *постоянство* или *пребываніе*, то-есть, чтобъ онъ существовалъ не только *для всѣхъ*, но и всегда. Такимъ образомъ предметъ истиннаго знанія или содержаніе истины есть не измѣняющееся явленіе или *фактъ*, а пребывающая *вещь* (субстанція).

Признавая (въ принципѣ реализма) предметомъ истиннаго знанія внѣшній міръ, мы должны придавать значеніе истиннаго бытія не фактамъ въ этомъ мірѣ совершающимся, а вещамъ его составляющимъ. Этихъ вещей, составляющихъ внѣшній міръ, представляется непосредственному воззрѣнію неопредѣленное множество, и каждая вещь въ этомъ безконечномъ множествѣ полагается, какъ отдѣльно

существующая. Но могутъ ли вещи въ этой своей отдѣльности составлять предметъ истиннаго знанія? Такъ какъ этихъ вещей безконечное (неопредѣленное) множество, то въ такомъ случаѣ мы имѣли бы безконечное (неопредѣленное) множество отдѣльныхъ предметовъ истиннаго знанія, или, другими словами, мы имѣли бы безконечное (неопредѣленное) множество истинъ. То, что утверждалось бы о каждой вещи, какъ пребывающей (субстанціи) въ ея отдѣльности, было бы истиной, и такимъ образомъ мы не имѣли бы одной себѣ равной истины, ибо эти утвержденія по различію вещей были бы различны, а относясь къ *отдѣльнымъ* вещамъ могли бы не имѣть между собой и никакой связи.

Итакъ, бытіе вещей въ ихъ отдѣльности не можетъ составлять предмета истиннаго знанія; міръ, какъ множественность отдѣльныхъ вещей, не можетъ составлять содержанія истины. Одно бытіе вещи, хотя бы и постоянное, пребывающее, еще не составляетъ ея истины; такъ какъ истина должна быть *единою* и себѣ равною, то истиннымъ въ вещахъ можетъ быть только то, въ чемъ онѣ равны между собою, что у нихъ всѣхъ есть единаго и общаго. Другими словами, предметъ истиннаго знанія есть не вещь въ отдѣльности взятая, а общая *природа* всѣхъ вещей; и если предметъ истиннаго познанія есть внѣшній, реальный міръ, то не какъ простая совокупность вещей, а какъ *природа вещей*.

Признавая съ точки зрѣнія реализма настоящимъ предметомъ истиннаго знанія внѣшній реальный міръ, мы не можемъ однако, какъ было показано, приписывать истинное бытіе этому міру въ его непосредственной, испытываемой нами дѣйствительности, въ измѣнчивомъ и сложномъ многообразіи его частныхъ явленій.

Еслибъ искомая нами истина была тождественна съ этою окружающею насъ дѣйствительностью, то наше реальное знаніе, непосредственно относящееся къ этой дѣйствительности, исчерпывало бы собою всю истину, и самый вопросъ объ истинѣ, какъ о чемъ-то особенномъ и требующемъ изысканія, не имѣлъ бы причины существовать, истина была бы тогда у насъ подъ руками, и незачѣмъ было бы искать ея. Но въ томъ-то и дѣло, что эта наша наличная дѣйствительность не имѣетъ сама по себѣ необходимаго признака истины; она не равна или не довлѣетъ себѣ, она является, какъ нѣчто случайное, измѣнчивое и производное, и требуетъ такимъ образомъ своего объясненія изъ другого, какъ своего основанія: какъ нѣчто частичное, незаконченное, она требуетъ восполненія этимъ другимъ, требуетъ своего цѣлаго. Эта видимая дѣйствительность, то, что мы въ

совокупности называемъ реальнымъ міромъ, есть такимъ образомъ лишь *данный* предметъ истиннаго знанія, то, что требуется объяснить, задача для разрѣшенія. Ключъ этой задачи, *искомое*, а не данное нашего знанія, и есть то, что мы называемъ истиной. Эта послѣдняя, какъ мы знаемъ, не ограничивается простою дѣйствительностью; чтобы быть настоящею, безусловною истиной, она должна имѣть не только характеръ *неизмѣнности* или постоянства, отличающій ее отъ преходящей, текущей дѣйствительности фактовъ, но также еще и характеръ *всеобщности* или универсальности, отличающій ее отъ частичной, дробной, хотя бы и пребывающей, дѣйствительности единичныхъ вещей. Вещи имѣютъ истинное бытіе не въ своей отдѣльности, а равно и не въ своей внѣшней совокупности, а въ своей *единой основѣ*, общей для всѣхъ, и такимъ образомъ предметомъ истиннаго знанія является *природа вещей*. Принципъ реализма получаетъ, такимъ образомъ, ближайшее опредѣленіе, какъ принципъ *натурализма*.

XXX. Элементарныя формы натурализма: стихійный натурализмъ, гилозоизмъ. Требованіе точнаго опредѣленія природы, какъ общей основы бытія.

Реализмъ въ своей общей, чисто-отвлеченной формѣ не только полагаетъ предметъ истиннаго знанія во внѣшнемъ мірѣ, но и всю истину ограничиваетъ однимъ простымъ даннымъ внѣшняго бытія, о которомъ насъ извѣщаетъ непосредственная чувственная увѣренность. Но это простое внѣшнее бытіе или реальность, какъ такая, оказывается, какъ мы видѣли, совершенно неуловимою для мыслящаго ума: она ускользаетъ отъ него, какъ только онъ хочетъ подвести ее подъ непреложную форму истины.

Понятіе истины не покрывается понятіемъ реальности: недостаточно, чтобы предметъ былъ реаленъ: форма истины требуетъ еще отъ него постоянства (пребыванія) и всеобщности. И если, не оставляя почвы реализма [1]), мы будемъ попрежнему полагать предметъ истиннаго знанія во внѣшнемъ реальномъ мірѣ подъ формами пространства и времени, то и въ этихъ формахъ мы должны будемъ

---

[1]) Подъ реализмомъ я разумѣю вообще то воззрѣніе, которое по принципу ограничиваетъ истинное бытіе одною внѣшнею реальностью. Въ виду неустановленности философской терминологіи, я признаю достаточнымъ это простое указаніе моего словоупотребленія.

признать истинно-сущимъ лишь то, что является въ нихъ какъ всеобщее: мы называемъ истиннымъ или истинно-сущимъ не то, что существуетъ здѣсь и теперь, а то, что есть *вездѣ* и *всегда*. Такимъ образомъ истинное знаніе будетъ относиться не къ простой дѣйствительности вещей, а къ ихъ неизмѣнной и единой природѣ. При этомъ мы не покидаемъ точки зрѣнія реализма, такъ какъ истина остается здѣсь все-таки за внѣшнею, независимою отъ познающаго субъекта реальностью, и мѣриломъ истинности нашего познанія остается соотвѣтствіе его со внѣшнимъ предметомъ; но только самый этотъ предметъ, сама внѣшняя реальность, понимается согласно необходимому условію истины, какъ всеобщая, или какъ природа вещей, и такимъ образомъ принципъ реализма не упраздняется, а находитъ лишь свое опредѣленное содержаніе въ принципѣ натурализма.

Итакъ истинно-сущее и предметъ истиннаго знанія есть природа вещей. Хотя со словомъ природа соединяются весьма разнообразныя значенія, но когда говорится о природѣ вообще, безо всякаго ближайшаго опредѣленія (то-есть о природѣ вещей, а не той или другой вещи), то всегда разумѣется нѣкоторое существенное и въ себѣ единое начало, производящее изъ себя всѣ вещи; съ этимъ согласно и этимологическое значеніе слова природа (natura, φύσις), указывающее въ ней начало произведенія или *порожденія* вещей. Такъ какъ природа все изъ себя производитъ, то мы находимъ въ ней основаніе всѣхъ вещей: она есть ихъ единая общая *основа*.

Но опредѣляя природу какъ общую основу, изъ которой происходятъ всѣ вещи, мы опредѣляемъ ее только относительно другого, именно по отношенію къ тому, что изъ нея происходитъ. Но что она такое сама въ себѣ, какое дадимъ мы ей положительное опредѣленіе?

Этотъ вопросъ: что есть производящее начало (ἀρχή) вещей былъ какъ извѣстно первымъ вопросомъ, который задала себѣ философская мысль въ самомъ началѣ своего самостоятельнаго развитія, въ древней Греціи, въ щколѣ іонійскихъ натуралистовъ. И замѣчательно, что когда въ эпоху Возрожденія въ западной Европѣ самостоятельное философское мышленіе пробудилось вновь отъ долгаго сна средневѣковой схоластики, то первый вопросъ, къ которому это мышленіе обратилось, былъ тотъ же самый вопросъ о природѣ или производящемъ началѣ вещей; и не менѣе замѣчательно, что въ обоихъ случаяхъ (т. е. и у іонійскихъ натуралистовъ, и у сродныхъ съ ними философовъ эпохи Возрожденія) отвѣты на этотъ вопросъ были или совершенно тождественны, или по крайней мѣрѣ очень близки, такъ что каждый изъ Іонійцевъ находитъ свое соотвѣтствіе въ одномъ изъ этихъ новыхъ

натурфилософовъ. Такъ если Ѳалесъ Милетскій признавалъ производящимъ началомъ всякаго бытія воду, то такое же значеніе придавалъ водѣ голландскій натурфилософъ Ванъ-Гельмонтъ; если Гераклитъ Эфесскій считалъ всеобщею основой огонь и изъ періодическаго возгаранія и потуханія, сгущенія и разрѣженія (ἀναθυμίασις) этого мірового огня объяснялъ все существующее, то подобнымъ же образомъ бернардинъ Телезій сводилъ все бытіе природы ко взаимодѣйствію тепла и холода, какъ началъ расширенія и сжатія, а Францискъ Патрицци признавалъ природнымъ началомъ вселенной свѣтъ; и какъ наконецъ Анаксименъ Милетскій и Діогенъ Аполлонійскій опредѣляли природное первоначало какъ тончайшій воздухъ, такъ подобно этому мы находимъ у Джордано Бруно утвержденіе, что основной видъ универсальной природы, изъ котораго проистекаетъ все остальное, есть эѳиръ, ближайшимъ видоизмѣненіемъ коего является нашъ воздухъ [1]).

Всѣ эти ученія, производящія все существующее изъ воды, или воздуха, или огня, какъ первоначальныхъ простыхъ стихій, кажутся, конечно, весьма наивными съ точки зрѣнія современной науки, которая знаетъ, что вода вовсе не есть первоначальная стихія, а сама состоитъ изъ кислорода и водорода, которая также знаетъ, что воз-

---

[1]) Противъ указанной аналогіи можно возразить, что названные философы начала новыхъ временъ не были представителями чистаго натурализма, но со своими натуралистическими философемами въ значительной мѣрѣ соединяли мистическій и идеалистическій элементъ; такъ Джордано Бруно былъ пантеистъ, Патрицци держался идеализма въ неоплатонической формѣ, Ванъ-Гельмонтъ (жившій нѣсколько позднѣе, но по характеру своихъ воззрѣній, какъ ученикъ Парацельза, примыкающій къ философамъ эпохи Возрожденія) былъ послѣдователемъ мистической алхиміи. Но вѣдь точно также и іонійскіе философы не были (и не могли быть) *чистыми* натуралистами, о чемъ, между прочимъ, свидѣтельствуетъ извѣстное изреченіе, приписываемое Ѳалесу: все полно боговъ. Дѣло въ томъ, что начинающая философская мысль, какъ древняя, такъ и новая не могла еще представлять той чистоты отвлеченныхъ принциповъ, какую мы находимъ въ послѣдующемъ развитіи, въ которомъ эти принципы вполнѣ выдѣляются и обособляются. Но если тѣмъ не менѣе несомнѣнно, что іонійскіе философы преимущественно занимались вопросомъ о производящей природѣ вещей,—не даромъ же ихъ называли „физіологами“ и не даромъ же Аристотель приписываетъ имъ познаніе лишь одной матеріальной причины сущаго; точно также невозможно отвергать, что и въ большей части философскихъ ученій эпохи Возрожденія преобладалъ натуралистическій элементъ, въ силу чего эти ученія и составляли первую сильную реакцію противъ средневѣковой теологіи, для которой природа, какъ область грѣховнаго и преходящаго бытія, не имѣла никакого положительнаго интереса и значенія. Достойно также замѣчанія и то обстоятельство, подтверждающее нашу аналогію, что какъ іонійскіе натурфилософы, такъ равно и соотвѣтствующіе имъ натурфилософы новыхъ временъ, наряду съ философіей въ тѣсномъ смыслѣ, много и не безуспѣшно занимались частными физическими науками: астрономіей, механикой, физикой.

духъ есть лишь механическое соединеніе кислорода, азота, углекислоты и водяныхъ паровъ, а огонь не что иное, какъ химическій процессъ окисленія. Но различіе космогоническихъ представленій между этими старыми ученіями и новѣйшею наукой вовсе не такъ велико на самомъ дѣлѣ, какъ это кажется на первый взглядъ. Такъ нельзя не видѣть, по справедливому замѣчанію одного историка философіи, близкаго сродства между ученіемъ Ѳалеса о происхожденіи всего изъ воды и Канто-Лапласовою теоріей, по которой солнечная система (а по аналогіи и остальные міры) образовались постепенно чрезъ сгущеніе первобытнаго парообразнаго вещества. Точно также можно указать на близкое соотвѣтствіе между тѣмъ значеніемъ, какое имѣетъ огонь въ ученіи Гераклита и тою ролью, какую занимаетъ теплота въ научной теоріи Томсона и Клаузіуса [1]).

Но если такимъ образомъ натуралистическія воззрѣнія начинающей философіи вовсе не были лишены научнаго смысла, то съ другой стороны невозможно не видѣть ихъ неудовлетворительности въ качествѣ отвѣтовъ на общій философскій вопросъ о единомъ и природномъ началѣ всего существующаго. Ибо одно уже то обстоятельство, что каждое изъ этихъ воззрѣній находитъ основанія чтобы въ противорѣчіи съ остальными опредѣлять природное начало по своему, показываетъ недостаточность этихъ воззрѣній въ отдѣльности взятыхъ. Въ самомъ дѣлѣ, если есть одинаковая возможность опредѣлять природное начало то какъ воду, то какъ огонь, то какъ эѳиръ и т. д., то очевидно, что оно не можетъ быть исключительно ни тѣмъ, ни другимъ, ни третьимъ. Если же мы предположимъ, что оно есть и то, и другое, и третье, то мы потеряемъ его единство, которое однако необходимо для того, чтобы признать это начало истинно сущимъ, поскольку требованіе единства заключается въ самой формѣ истины; и въ такомъ случаѣ намъ придется искать этого единства гдѣ-нибудь помимо этихъ матеріальныхъ стихій. Такъ мы и на самомъ дѣлѣ видимъ, что тѣ философскія ученія, которыя, не находя возможнымъ остановиться на одной изъ матеріальныхъ стихій какъ на общемъ первоначалѣ, допускали множественность природныхъ началъ, должны были наряду съ нимъ признать особое неоднородное имъ начало

---

[1]) Въ этомъ отношеніи вышеупомянутые философы эпохи Возрожденія могутъ разсматриваться какъ связущее звено между древне-греческою натурфилософіей и современною наукой; въ особенности это можно сказать о натурфилософскомъ ученіи бернардина Телезія, занимающемъ среднее мѣсто между Гераклитовскою метафизикой огня и новѣйшими научными теоріями теплоты, какъ одной изъ главнѣйшихъ формъ мірового движенія.

единства. Такъ Анаксагоръ, который допускалъ въ природѣ неопредѣленную множественность элементовъ, представляющихъ каждый одно извѣстное качество (такъ-называемыя гомэомеріи), рядомъ съ этимъ матеріальнымъ множествомъ разнородныхъ стихій признавалъ идеальное начало единства Νοῦς (умъ); точно также Эмпедоклъ, допускавшій четыре матеріальныя стихіи, долженъ былъ искать внѣ ихъ объединяющаго начала, которое онъ назвалъ (Φιλία) любовь. Но эти представленія духовнаго свойства выводятъ уже насъ изъ области натурализма; оставаясь же въ этой области мы должны находить единство въ самой природѣ. Она сама должна быть единымъ началомъ, а не чѣмъ-нибудь въ ней. Ея единство, какъ мы видѣли, не можетъ представляться однимъ какимъ-нибудь частнымъ, качественно опредѣленнымъ элементомъ, ибо каждый такой элементъ, по самому опредѣленію своему различаясь отъ другихъ, тѣмъ самымъ предполагаетъ ихъ внѣ себя и тѣмъ даетъ мѣсто множественности. Но если такимъ образомъ природа, какъ единое, не выражается никакимъ качественнымъ опредѣленіемъ, то не есть ли она по существу своему неопредѣленное или безпредѣльное? Къ такому заключенію пришелъ, какъ извѣстно, уже одинъ изъ іонійскихъ философовъ, Анаксимандръ, который, отвергнувъ всѣ ограниченныя представленія о первоначальной природѣ, смѣшивавшія ее съ тою или другою стихіей, назвалъ эту первоначальную природу τὸ ἄπειρον, то-есть неопредѣленное или безпредѣльное.

Единою первоначальною природой, изъ которой все происходитъ, можетъ быть только общая неопредѣленная основа всѣхъ стихій. Этой единой матеріальной основѣ всего существующаго, порождающей изъ себя всякую жизнь,—этой всеобщей матери природѣ (materia отъ mater) естественно приписать всѣ живыя силы бытія, представлять ее какъ нѣчто живущее и одушевленное. Такое воззрѣніе, оживотворящее матеріальную природу и потому называемое гилозоизмомъ (отъ ὕλη—матерія и ζωή—жизнь), является одною изъ наиболѣе выдающихся формъ натурализма [1]). Насколько это воззрѣніе состоя-

---

[1]) Оживотвореніе природнаго начала, или гилозоизмъ, естественно соединяется и съ тѣми элементарными формами натурализма, о которыхъ мы говорили выше; ибо хотя въ этихъ послѣднихъ производящимъ началомъ всего признается не цѣлая природа, какъ такая, а только одна изъ ея стихій, но и этой особенной стихіи приписываются здѣсь обыкновенно свойства существа одушевленнаго и даже разумнаго. Вообще никакому сомнѣнію не подлежитъ, что когда древніе натурфилософы говорятъ о водѣ или огнѣ какъ міровыхъ началахъ, все изъ себя производящихъ, то они разумѣютъ подъ этимъ не ту воду, которую мы пьемъ и не тотъ огонь, на которомъ мы варимъ себѣ кушанье. Изъ сказаннаго ясно, что нельзя про-

тельно само по себѣ, то-есть насколько вѣрно представленіе о природѣ какъ живомъ одушевленномъ существѣ, это мы увидимъ впослѣдствіи; теперь же мы должны лишь замѣтить, что хотя бы основное представленіе гилозоизма и было вѣрно само по себѣ, но во всякомъ случаѣ оно является несоотвѣтствующимъ исходной точкѣ натурализма и потому въ смыслѣ воззрѣнія натуралистическаго лишено логическихъ основаній.

Въ самомъ дѣлѣ, натурализмъ имѣетъ своею исходною точкой принципъ реальности, будучи лишь ближайшимъ опредѣленіемъ реализма. Областью истиннаго бытія признается здѣсь внѣшній міръ: истинно то, что есть внѣ познающаго субъекта, какъ такого; характеристическимъ признакомъ подлиннаго бытія остается и здѣсь (въ натурализмѣ) та же внѣшняя реальность, только не какъ частная, а какъ всеобщая. Но если такимъ образомъ то, что признается натурализмомъ какъ истинно сущее, именно: общая природная основа или матерія всѣхъ вещей, ограничивается исключительно внѣшнимъ міромъ и есть для субъекта нѣчто по необходимости внѣшнее, то и доступна она можетъ быть субъекту лишь чрезъ внѣшнее воспріятіе, онъ можетъ узнать о ней только изъ внѣшняго опыта; но внѣшній опытъ, какъ такой, ничего не говоритъ намъ и не можетъ говорить ничего о душѣ и внутренней жизни природы; эти понятія берутся нами изъ нашего внутренняго, психическаго, а не физическаго опыта, и потому примѣненіе ихъ къ природѣ является съ точки зрѣнія реализма совершенно неосновательнымъ. Съ этой точки зрѣнія взглядъ на природу, основанный не на объективномъ воспріятіи вещей, а на субъективныхъ представленіяхъ духа, есть не болѣе какъ фантазія и вымыселъ.

Но если такимъ образомъ гилозоистическія представленія не могутъ быть здѣсь допущены, то какое же понятіе о природѣ (какъ единомъ или общемъ началѣ) должны мы себѣ составить оставаясь на почвѣ реалистическаго натурализма?

вести никакой опредѣленной границы между стихійнымъ натурализмомъ и гилозоизмомъ; ибо какъ первый приписываетъ первоначальной стихіи свойство общей природы, такъ съ другой стороны гилозоизмъ, оживотворяя природу, представляетъ ее подъ нѣкоторою опредѣленною формой бытія преимущественно предъ другими.

XXXI. *Соотвѣтствіе между общею основой сущаго и общею основой чувственнаго познанія. Осязаніе какъ основа всѣхъ ощущеній. Осязаемое или непроницаемое вещество, какъ общая основа бытія.*

Природа вещей есть то, что есть единое во всей множественности вещей. Когда мы говоримъ просто о природѣ вещей, то мы очевидно разумѣемъ, что всѣ вещи имѣютъ одну и ту же природу; но такъ какъ вещи представляютъ намъ безконечную множественность качественно различныхъ формъ, то слѣдовательно единая природа вещей не можетъ состоять въ ихъ качественныхъ формахъ.

Приписывать многообразію этихъ формъ, составляющихъ нашъ дѣйствительный конкретный міръ, значеніе подлинной природы или истинно-сущаго, противорѣчило бы не только требованію всеобщности, какъ необходимаго условія истины, но также и элементарному требованію *объективной* реальности. Въ самомъ дѣлѣ, многообразное содержаніе нашего непосредственнаго чувственнаго опыта, взятое въ своей конкретности, не только лишено, какъ мы прежде видѣли, характера универсальности (поскольку оно всегда представляетъ нѣчто частное и единичное, а не всеобщее), но оно не имѣетъ также и независимой объективной реальности, ибо всѣ воспринимаемыя нашими чувствами качества предметовъ, какъ-то: цвѣта, звуки и т. п., обусловлены познающимъ субъектомъ какъ видящимъ, слышащимъ и т. п. и слѣдовательно представляютъ собою не подлинное бытіе вещей самихъ по себѣ, а лишь ихъ относительное бытіе, ихъ бытіе для другого, то-есть для познающаго субъекта. Очевидно въ самомъ дѣлѣ, что если цвѣта какъ такіе существуютъ только для зрячаго и звуки какъ такіе только для слышащаго и т. д., то слѣдовательно еслибы не было этого видящаго и слышащаго, то-есть еслибы не было субъекта, обладающаго многоразличными способами чувственнаго воспріятія, то и сами вещи не могли бы обнаруживать того многоразличія чувственныхъ качествъ, въ которыхъ онѣ намъ являются; такъ что все это разнообразіе чувственныхъ формъ и качествъ, будучи обусловлено воспринимающимъ субъектомъ и существуя лишь въ его ощущеніи, есть лишь субъективная и относительная, а не объективная и безусловная реальность. Значеніе этой послѣдней можетъ принадлежать только общему субстрату всѣхъ чувственныхъ качествъ, той „вещи

въ себѣ“ (Ding an sich), которая своимъ воздѣйствіемъ на субъектъ производитъ въ его воспріятіи всѣ эти качества, какъ его собственныя ощущенія. Этотъ субстратъ всѣхъ чувственныхъ свойствъ, то, что̀ есть единое общее во всей множественности формъ и что̀ есть пребывающее въ потокѣ измѣненій, общая основа вещей, на которой ткутся многоразличные узоры формъ и явленій, есть то, что̀ называется матеріей. Но если такимъ образомъ единая природа вещей опредѣляется какъ матерія, и натурализмъ переходитъ въ матеріализмъ, то это будетъ простою замѣной однихъ словъ другими, до тѣхъ поръ, пока мы не опредѣлимъ въ чемъ собственно состоитъ, какимъ точнымъ нагляднымъ признакомъ выражается эта общая основа вещей, называемъ ли мы ее природой или матеріей.

Истина въ реальности какъ всеобщей. Если реальность какъ такая (всякая реальность) познается во внѣшнемъ чувственномъ опытѣ, то реальность какъ всеобщая очевидно должна познаваться въ томъ, что̀ есть общаго или единаго въ чувственномъ опытѣ или что̀ одинаково присутствуетъ во всякомъ такомъ опытѣ. Другими словами: если всякая реальность есть то, что̀ ощущается, то реальность всеобщая (природа, матерія) есть то, *что ощущается во всемъ*. Согласно общему предположенію реализма, источникомъ истиннаго, предметнаго знанія можетъ быть только внѣшній опытъ, и если съ другой стороны, какъ мы видѣли, *частное содержаніе* этого опыта имѣетъ лишь субъективную реальность, то слѣдовательно необходимо допустить, что показателемъ предметной реальности служитъ лишь *общая основа* внѣшняго опыта, то-есть, другими словами, что общей основѣ ощущеній соотвѣтствуетъ истинное бытіе ощущаемаго или общая основа вещей. Но общая основа всѣхъ ощущеній есть осязаніе какъ чувство соприкосновенія съ предметомъ, сопротивленія или непроницаемости предмета, въ каковомъ чувствѣ мы извѣщаемся о предметѣ какъ внѣшнемъ или реальномъ. Въ самомъ дѣлѣ, субъектъ можетъ ощущать что-нибудь другое какъ внѣшнее или реальное лишь поскольку это послѣднее само даетъ о себѣ знать, то-есть аффицируетъ его, поскольку оно съ нимъ встрѣчается (сталкивается), то-есть является границей его субъективнаго бытія; чтобы признать что-нибудь внѣшнимъ или реальнымъ, то-есть отъ него самого независимымъ, субъектъ долженъ очевидно испытать его сопротивленіе; то-есть для всякаго ощущенія реальности необходимо взаимодѣйствіе ощущающаго и ощущаемаго, необходима, говоря геометрически, ихъ смежность, которая и выражается психологически въ чувствѣ осязанія. Отсюда ясно, что всѣ другія чувства, поскольку въ нихъ также ощущается

реальность, необходимо предполагають дѣйствительное взаимодѣйствіе съ предметомъ, то-есть осязаніе.

И не только логически ясно, что въ основѣ всѣхъ ощущеній, какъ показателей реальности, лежитъ осязаніе, но это несомнѣнно и съ точки зрѣнія физики и біологіи. Такъ, если мы возьмемъ самое высшее и повидимому наиболѣе далекое отъ осязанія чувство, именно чувство зрѣнія, воспринимающее явленія свѣта, то въ физическомъ смыслѣ, какъ мы знаемъ, свѣтъ есть не что иное какъ волнообразныя колебанія эѳира; причемъ, для того, чтобы произошло воспріятіе свѣта субъектомъ, необходимо, чтобъ эти эѳирныя волны реально воздѣйствовали на сѣтчатую оболочку глаза, то-есть необходимо ихъ столкновеніе и слѣдовательно соприкосновеніе съ нервною тканью этой оболочки, и такимъ образомъ чувство зрѣнія въ сущности есть не что иное, какъ осязаніе эѳирныхъ волнъ посредствомъ особаго органа. Точно также для того, чтобы произошло воспріятіе звука, какъ реальнаго явленія, необходимо, чтобы колеблющіяся волны воздуха коснулись слухового органа, такъ что слухъ является не чѣмъ инымъ, какъ осязаніемъ воздушныхъ волнъ въ особой части организма. Не менѣе несомнѣнна необходимость реальнаго соприкосновенія слизистой оболочки рта и носа съ извѣстными веществами для ощущеній вкуса и обонянія, такъ что и здѣсь эти чувства, какъ дѣйствительно соприкасающіяся со своимъ предметомъ, суть не что иное, какъ особыя видоизмѣненія осязанія,—они суть то же осязаніе, но только имѣющее мѣсто не во всей эпидермѣ, а сосредоточенное въ слизистой оболочкѣ рта и носа и притомъ относящееся не ко всѣмъ, а только къ извѣстнаго рода тѣламъ въ извѣстномъ ихъ химическомъ и физическомъ состояніи.

Основное значеніе осязанія подтверждается вполнѣ и біологіей. Мы знаемъ въ самомъ дѣлѣ, что на первичныхъ ступеняхъ животнаго развитія изо всѣхъ чувствительныхъ способностей проявляется одна только способность осязанія, частію распространенная по всей органической плазмѣ тѣла, частію же сосредоточивающаяся въ особыхъ, мало впрочемъ спеціализованныхъ органахъ, каковы рѣснички, выдвижныя щупальцы и т. п. Потомъ, уже съ появленіемъ и развитіемъ нервной системы, изъ общей массы чувствительнаго вещества постепенно выдѣляются и обособляются различные органы чувствъ, такъ что первоначальная общая способность ощущенія, при соприкосновеніи съ другими тѣлами, то-есть способность осязанія, искони присущая всякому организму во всемъ его составѣ, переходитъ чрезъ постепенное осложненіе и дифференцированіе во всѣ остальныя внѣшнія чувства,

*

которыя такимъ образомъ и являются лишь какъ спеціальныя видоизмѣненія этой одной основной чувственной способности—осязанія.

Если такимъ образомъ общая основа всѣхъ ощущеній сводится къ осязанію, т. е. къ *испытыванію* сопротивленія, то общая основа ощущаемаго, то-есть матерія внѣшнихъ вещей, сводится соотвѣтственно этому къ способности *оказывать* сопротивленіе, то-есть къ *непроницаемости.*

Итакъ, понятіе общей матеріальной основы или природы вещей сводится къ понятію бытія, оказывающаго сопротивленіе другому, являющагося непроницаемымъ для другого и тѣмъ свидѣтельствующаго о своей самостоятельной реальности. Истинно-сущее есть бытіе осязательное, всегда оказывающее сопротивленіе другому, слѣдовательно *непроницаемое* и *неразрушимое.* Таково въ точности существенное содержаніе того, что мы называемъ веществомъ. Если поэтому мы скажемъ теперь, что истинно-сущее есть матерія, или вещество, то мы съ этимъ терминомъ будемъ соединять уже нѣкоторое опредѣленное понятіе и намъ предлежитъ разсмотрѣть, можно ли остановиться на этомъ понятіи, соотвѣтствуетъ ли оно полной истинѣ.

XXXII. Матерія какъ безусловно-единое. Чистый монизмъ. Невозможность безусловнаго или отвлеченнаго единства какъ дѣйствительнаго принципа. Реальность какъ многое. Переходъ къ атомизму.

Матерія, опредѣленная признакомъ непроницаемости, есть бытіе себѣ равное, пребывающее и единое, и съ этой стороны она повидимому отвѣчаетъ формальному понятію истинно-сущаго. Если всякая чувственная множественность имѣетъ лишь субъективное и относительное значеніе, то матерія, какъ безусловная реальность (чистая матерія) есть безусловно единая, нераздѣльная и непрерывная субстанція. Правда, съ понятіемъ вещества мы всегда соединяемъ понятіе протяженія, но здѣсь (въ чистой матеріи) протяженіе также должно быть мыслимо какъ непрерывное и безконечное; всякая раздѣльность и множественность принадлежатъ нашему воспріятію протяженныхъ вещей, а не самому протяженію, какъ безконечному свойству безконечной матеріи; какъ такое, протяженіе безусловно едино и нераздѣльно; но, въ такомъ случаѣ, въ немъ не можетъ быть даже различія трехъ измѣреній, что и допускалось философами, признававшими единство

и безконечность матеріальнаго начала (Гейлинксъ, Спиноза). Но такое безусловно единое и нераздѣльное протяженіе безъ трехъ измѣреній очевидно имѣетъ очень мало общаго съ обыкновеннымъ понятіемъ протяженія или пространства, и въ сущности есть лишь другое выраженіе для безусловной простоты или единства реальнаго бытія.

Итакъ, матерія есть чистое безконечное бытіе, безусловно простая и единая субстанція. Она всецѣло заключена въ самой себѣ и это ея пребываніе въ самой себѣ, составляющее ея безконечность (такъ какъ будучи безусловно въ себѣ, она въ силу этого не можетъ быть ничѣмъ внѣшнимъ ограничена, не можетъ имѣть предѣла или конца), обнаруживается для другого, для субъекта, какъ безусловная непроницаемость. Въ этомъ единомъ себѣ равномъ свойствѣ заключается вся истина бытія; истинно есть только безконечная матерія, все же остальное, вся множественность разнообразныхъ вещей и явленій имѣетъ лишь мнимое бытіе, есть лишь субъективный призракъ и видимость. Таково должно бы быть заключеніе чистаго, отвлеченнаго матеріализма. Но очевидно, что если вся истина принадлежитъ матеріи какъ бытію единому и нераздѣльному, то эмпирически существующая множественность вещей и явленій, хотя объявляется здѣсь какъ только видимость, но эта видимость остается здѣсь безо всякаго основанія и объясненія, является чѣмъ-то совершенно непонятнымъ, безусловно ирраціональнымъ и немыслимымъ. Въ самомъ дѣлѣ, если подлинно есть только единое, то множественность видимаго бытія не можетъ имѣть основанія ни въ этомъ единомъ, что было бы прямымъ противорѣчіемъ, ни въ чемъ-нибудь другомъ кромѣ него, такъ какъ кромѣ него совсѣмъ ничего нѣтъ по предположенію. Сверхъ того, легко видѣть, что матерія, понимаемая какъ безусловно единое, сведенная къ безусловно простому опредѣленію непроницаемости или въ себѣ бытія [1]), перестаетъ быть матеріей поскольку мы подъ матеріей разумѣемъ общую основу всѣхъ вещей, слѣдовательно основу множественности, тогда какъ матерія въ смыслѣ безусловно-единаго есть не основа, а прямое отрицаніе множественности,—это не есть ни матерія физиковъ, ни даже протяженная субстанція Спинозы, которая какъ natura naturans производитъ изъ себя міръ множественности какъ naturam naturatam—это будетъ „неопредѣленное" τὸ ἄπειρον Анаксимандра, или „единое сущее" Элейцевъ. Но если такимъ образомъ

---

[1]) Причемъ должно замѣтить, что самое это свойство непроницаемости теряетъ здѣсь свой опредѣленный смыслъ, ибо непроницаемымъ можно являться только *для другого*, а при безусловно-единомъ никакого другого быть не можетъ.

становиться на точку зрѣнія элейскихъ философовъ, то придется вмѣстѣ съ ними прямо отрицать все кромѣ единаго, прямо признать за несуществующее, μὴ ὄν, всю многообразную и подвижную дѣйствительность вещей.

Мы напрасно бы старались избѣгнуть необходимости такого отрицанія, ища основанія для множественности вещей въ познающемъ субъектѣ, именно полагая, что субъектъ, воспринимая единое матеріальное бытіе, въ силу присущихъ ему формъ познанія, превращаетъ это единство сущаго во множественность явленія. Такое объясненіе было бы напрасно, потому что если подлинно есть только единое, то откуда же возьмется самъ этотъ познающій субъектъ, какъ нѣкоторое другое, независимое начало для объясненія того, что не объясняется изъ единаго сущаго? На почвѣ натуралистическаго монизма познающій субъектъ со своими формами познанія, противорѣчащими единству сущаго и какимъ-то волшебствомъ превращающими истину въ обманъ и призракъ—этотъ субъектъ съ этими удивительными формами познанія является здѣсь чѣмъ-то еще болѣе необъяснимымъ, чѣмъ та дѣйствительность, для объясненія которой онъ долженъ бы служить. Очевидно, для того чтобы субъектъ могъ превращать истину единаго сущаго въ обманъ множественныхъ явленій, необходимо, чтобъ этотъ субъектъ самъ находился гдѣ-то внѣ сферы истинно сущаго какъ единаго, но въ такомъ случаѣ это послѣднее не будетъ уже единымъ сущимъ, такъ какъ внѣ его будетъ находиться нѣчто другое.

Итакъ, для того, чтобы быть послѣдовательно вѣрнымъ точкѣ зрѣнія безусловнаго монизма, необходимо отрицать всякую множественность — субъективную такъ же, какъ и объективную. Должно сказать прямо вмѣстѣ съ древними Элеатами: „только сущее есть, не сущаго же нѣтъ совсѣмъ, но сущее есть только единое, слѣдовательно многое не есть сущее, слѣдовательно многаго нѣтъ совсѣмъ“. Но такой выводъ, логически неизбѣжный съ этой точки зрѣнія, есть для нея очевидно reductio ad absurdum. Такое единое, которое требуетъ отрицанія *всего*, не можетъ быть истиннымъ. Истинно-сущее должно заключать въ себѣ положительное основаніе всего; въ противномъ случаѣ, если оно только противополагается всему, какъ его простое отрицаніе, то оно тѣмъ самымъ превращается въ ничто. Истина должна быть *истиною всего*, а не противорѣчіемъ всему, она должна объяснять, а не отрицать дѣйствительность.

Мы требуемъ, чтобы то, съ чѣмъ мы соединяемъ предикатъ истины какъ такой, что мы признаемъ истинно-сущимъ по преимуществу, заключало бы въ себѣ основаніе и слѣдовательно объясняло бы изъ

себя или собою все существующее; мы требуемъ, чтобъ истина была истиною всего, и это требованіе не есть субъективное или произвольное, но съ совершенною необходимостью вытекаетъ изъ самаго понятія истины, изъ формальнаго признака обусловливающаго это понятіе. Этотъ общій признакъ, состоитъ, какъ намъ извѣстно, въ томъ, что истина должна быть тождественною съ собою или себѣ равною. Поэтому то, что̀ мы утверждаемъ какъ истину, мы должны утверждать безусловно и безо всякаго исключенія, вездѣ и всегда; такъ, если мы признаемъ, что *только единое есть* и это утвержденіе считаемъ истиннымъ, то мы уже ни въ какомъ случаѣ и ни въ какомъ отношеніи не должны измѣнять его, то-есть ни въ какомъ случаѣ и ни въ какомъ отношеніи не должны допускать бытія многаго, слѣдовательно по отношенію къ чему бы то ни было мы должны утверждать, что оно есть единое и ничего болѣе. Такъ и поступали Элеаты, но тотчасъ же приходили къ противорѣчію самимъ себѣ; ибо дѣйствительность многаго не можетъ быть устранена простымъ отрицаніемъ. Многое также есть. Въ такомъ случаѣ остается только раздѣлить сферу множественнаго явленія, какъ бытіе неистинное, отъ сферы единаго сущаго, какъ подлинной истины, что и сдѣлалъ Парменидъ, написавшій даже на этомъ основаніи двѣ различныя книги: одну объ „истинѣ", гдѣ утверждалъ единое, а другую о „мнѣніи", гдѣ разсматривалъ многое. Но если допустить эти двѣ противоположныя одна другой сферы, въ такомъ случаѣ то, что утверждается какъ истина въ одной, нельзя уже будетъ утверждать какъ истину въ другой—про явленіе какъ такое нельзя уже будетъ сказать, что оно есть единое, ибо явленіе именно потому и различается здѣсь отъ подлинносущаго, что оно есть многое, и слѣдовательно, если мы будемъ говорить о немъ, какъ единомъ, то мы уже будемъ говорить не о немъ, а объ его противоположномъ, то-есть о подлинно-сущемъ, которое и есть единое; такимъ образомъ мы впадемъ въ противорѣчіе самимъ себѣ и потеряемъ опредѣленный предметъ рѣчи. Но если поэтому, безусловно противополагая сферу множественнаго явленія какъ бытія мнимаго сферѣ единаго сущаго, какъ истиннаго, мы не можемъ уже, не противорѣча себѣ, утверждать истину одного, какъ истину другого, то слѣдовательно здѣсь истина двоится, перестаетъ быть себѣ равною, то-есть перестаетъ быть истиной.

Итакъ истина требуетъ, чтобы мы не признавали сущимъ только единое, и если однако съ другой стороны единство есть непреложное требованіе той же истины, если истинно сущее несомнѣнно есть единое, то слѣдовательно необходимо признать, что это единство не есть

отрицательное или отвлеченное, исключающее всякую множественность, а положительное, т. е. заключающее въ себѣ всю множественность; должно признать, что истинно-сущее, будучи единымъ, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и многое, т. е., другими словами, должно признать, что оно не есть бытіе отвлеченное, а бытіе конкретное или цѣльное. И если мы опредѣлили истинно-сущее какъ матерію, то мы должны допустить въ матеріи элементы множественности, т. е. признавая, что матерія есть единое по свойству безусловной непроницаемости или въ себѣ бытія, мы должны признать, что она вмѣстѣ съ тѣмъ и многое по числу, т. е. мы должны допустить, что это единое свойство непроницаемости принадлежитъ множеству отдѣльныхъ единицъ, такъ что матерія является не какъ непрерывное, а какъ раздѣльное бытіе, т. е. какъ слагаемое изъ множества реальныхъ единицъ. Только при такомъ допущеніи можно мыслить и самую непроницаемость какъ дѣйствительное свойство, въ которомъ эти многія единицы обнаруживаютъ свое бытіе другъ для друга, тогда какъ въ безусловно единомъ непроницаемость, какъ нѣчто относительное, не имѣетъ никакого смысла.

Такимъ образомъ изъ логическаго требованія понятія мы должны вывести здѣсь тотъ самый результатъ, на который большинство натуралистовъ наводится эмпирическими условіями явленій,—я разумѣю взглядъ на матерію какъ состоящую изъ множества раздѣльныхъ, непроницаемыхъ единицъ, реальныхъ точекъ — такъ-называемыхъ *атомовъ*, т. е. недѣлимыхъ. Въ самомъ дѣлѣ, признаніе сущаго безусловно единымъ отнимаетъ, какъ мы видѣли, всякую возможность объясненія существующей дѣйствительности, ибо отъ чистаго отвлеченнаго единства очевидно нельзя перейти ни къ какой множественности, если же мы допустимъ въ сущемъ множественность хотя бы только количественную, то этимъ сейчасъ же представляется возможность объяснять разнообразную дѣйствительность явленій во всей ея количественной множественности, ибо это различіе качествъ можетъ мыслиться какъ результатъ различныхъ комбинацій многихъ, хотя бы качественно и одинакихъ, однородныхъ атомовъ.

Итакъ матеріализмъ опредѣляется здѣсь какъ *атомизмъ*, и въ самомъ дѣлѣ, какъ мы видѣли, только такая матерія можетъ быть настоящею матеріей всего существующаго, понимаемая же иначе, какъ непрерывное, безусловное единое бытіе, она теряетъ всякій признакъ дѣйствительной матеріи и переходитъ въ отвлеченное единство Парменида и Зенона, противополагающееся, а не подлежащее всему существующему, отрицающее, а не объясняющее дѣйствительность и пред-

ставляющее собою такой принципъ, на которомъ невозможно остановиться безъ внутренняго противорѣчія.

XXXIII. Атомизмъ. Отсутствіе единства въ научныхъ теоріяхъ атомизма. Логическое развитіе атомизма. Опредѣленіе атома какъ дѣйствующей силы.

Подлинная основа всего существующаго есть вещество, какъ совокупность множества отдѣльныхъ единицъ реальности или атомовъ. Основанное на этомъ принципѣ воззрѣніе, т. е. атомизмъ, раздѣляется въ наше время большею частью научныхъ изслѣдователей природы,— атомизмъ есть привилегированная философія естествознанія. Напрасно мы думали бы однако, что современный атомизмъ существуетъ какъ одна опредѣленная и стройная научная теорія. На самомъ дѣлѣ, нѣтъ ничего подобнаго. Какъ самыя понятія объ атомѣ, такъ и атомистическія постороенія природы, не только различаются, соотвѣтственно тѣмъ частнымъ наукамъ, къ предмету которыхъ они примѣняются, такъ что атомы химика суть не то, что атомы физика или механика, но и въ предѣлахъ одной и той же науки различные ученые предлагаютъ различныя теоріи атомизма: такъ напримѣръ атомизмъ Коши не есть атомизмъ Бріо, и теорія этого послѣдняго рѣшительно различается отъ теоріи Грассмана. Въ то время какъ одни физики, напримѣръ Фарадей, слѣдуя за Лейбницемъ и Босковичемъ, сводятъ понятіе атома къ понятію центра взаимодѣйствующихъ силъ, и отнимая у атома самого-по-себѣ всякое протяженіе, превращаютъ атомизмъ въ систему чистаго динамизма, другіе наоборотъ стремятся совершенно исключить понятіе силы изъ атомизма и все свести къ механическимъ толчкамъ; третьи, допуская силу какъ присущую атомамъ, признаютъ ее только какъ способность притяженія, тогда какъ четвертые, слѣдуя физической теоріи Канта, рядомъ съ силою притяженія признаютъ за атомами и особую силу отталкиванія, причемъ нѣкоторые эту силу отталкиванія приписываютъ исключительно атомамъ эѳира.

Такое отсутствіе единства въ научномъ атомизмѣ есть обстоятельство довольно замѣчательное и я буду еще имѣть случай къ нему вернуться. Теперь же я только указываю это обстоятельство какъ фактъ, отнимающій у физическихъ теорій атомизма, какъ противорѣчащихъ другъ другу, всякое обязательное значеніе для философа. Впрочемъ сами ученые, строющіе эти теоріи, придаютъ имъ вообще говоря только гипотетическое значеніе. Если такимъ образомъ ни одна

изъ существующихъ теорій атомизма не можетъ имѣть за себя авторитета физической науки, то намъ остается, говоря объ атомизмѣ, держаться одного авторитета логической мысли, то-есть допускать тѣ или другія опредѣленія лишь на основаніи ихъ логической необходимости.

Мы знаемъ, что основное свойство, къ которому сводится понятіе вещества, есть непроницаемость, только это общее свойство можемъ мы утверждать за веществомъ на основаніи внѣшняго опыта. Непроницаемость есть обнаруженіе въ себѣ бытія. Вещь имѣетъ собственное существованіе и потому не можетъ быть упразднена или замѣщена другою вещью, она оказываетъ сопротивленіе всему другому или является непроницаемою для всего другого. Отсюда ясно, что непроницаемость какъ обнаруженіе бытія вещи для другого есть свойство относительное и предполагаетъ бытіе двухъ относящихся другъ къ другу вещей, и если мы согласно общему принципу атомизма понимаемъ все вещество, то-есть весь реальный міръ какъ состоящій изъ множества элементарныхъ вещей или атомовъ, то необходимо предположить, что они находятся между собою во взаимоотношеніи, обнаруживаясь какъ непроницаемые другъ для друга. Непроницаемость такимъ образомъ будетъ кореннымъ свойствомъ каждаго атома, дѣлающимъ его тѣмъ, чѣмъ онъ есть, то-есть реальною, имѣющее собственное бытіе единицей. Но признавая дѣйствительность этого свойства мы должны будемъ съ логическою необходимостью признать за ними и еще нѣчто другое. Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ атомъ является дѣйствительно непроницаемымъ лишь поскольку онъ оказываетъ сопротивленіе дѣйствію другого, то слѣдовательно необходимо предположить это дѣйствіе, такъ какъ безъ него не можетъ быть и сопротивленія (ибо нечему было бы тогда сопротивляться), а безъ сопротивленія мы не получимъ и непроницаемости. Если атомъ оказывается непроницаемымъ, то-есть не пускаетъ другого на свое мѣсто, то это очевидно предполагаетъ, что другой стремится занять мѣсто перваго атома. Такъ какъ сказанное очевидно примѣняется ко всѣмъ атомамъ, то необходимо признать, что всѣ атомы, кромѣ отрицательнаго свойства непроницаемости или сопротивленія, обладаютъ еще и положительнымъ свойствомъ, въ силу котораго каждый атомъ стремится къ другому, хочетъ занять его мѣсто: это послѣднее свойство или способность, присущая атомамъ, обыкновенно называется *притяженіемъ*.

Такъ какъ ни одинъ атомъ не можетъ быть упразднёнъ или замѣщенъ другимъ (ибо всякій атомъ по понятію своему есть нѣчто безусловное въ себѣ и потому непроницаемое и неразрушимое), то

слѣдовательно взаимное дѣйствіе притяженія и сопротивленія между атомами должно находиться въ нѣкоторомъ опредѣленномъ равновѣсіи, составляющемъ общій предѣлъ или границу взаимодѣйствующихъ и такая общая граница между многими атомами образуетъ для каждаго атома нѣкоторую собственную сферу, въ силу чего всѣ атомы являются протяженными или пространственными; эта протяженность есть такимъ образомъ не что иное какъ граница сопротивленія между атомами или общій предѣлъ ихъ взаимодѣйствія, другими словами протяженность есть лишь форма непроницаемости. Пространство или протяженіе есть лишь результатъ взаимоотношенія атомовъ, выраженіе ихъ равновѣсія или ихъ общая граница—предѣлъ ихъ внутренняго въ себѣ бытія и тѣмъ самымъ опредѣленная форма ихъ внѣшняго бытія, то-есть ихъ бытія другъ для друга.

Такимъ образомъ и непроницаемость (твердость) и ея форма—протяженность, то-есть все то, что составляетъ наше представленіе вещества, оказывается не собственною сущностью атомовъ, а только ихъ отношеніемъ или точнѣе говоря результатомъ ихъ взаимодѣйствія. Что же такое сами атомы? Они не могутъ уже быть опредѣлены какъ крайніе элементы, послѣднія составныя частицы вещества, ибо вещество есть лишь ихъ произведеніе. Атомы вещественны, то-есть тверды и протяженны, лишъ въ своемъ отношеніи другъ къ другу, въ своемъ соприкосновеніи другъ съ другомъ; сами же по себѣ, какъ безусловныя единицы они не могутъ имѣть никакого протяженія, ибо протяженіе есть свойство относительное, предполагающее раздѣльность, слѣдовательно разграниченіе съ другимъ, и потому не имѣющее смысла въ примѣненіи къ атому, взятому безотносительно или въ себѣ самомъ. Но если такимъ образомъ атомы сами по себѣ лишены всякой протяженности, то они въ пространственномъ смыслѣ суть математическія точки; но математическая точка сама по себѣ есть лишь нуль пространства и слѣдовательно такое понятіе объ атомѣ какъ математической точкѣ, хотя и совершенно вѣрное, будетъ лишь чисто отрицательнымъ, выражающимъ только, что атомъ самъ по себѣ есть нѣчто непространственное, но еслибъ атомы были только этимъ, то-есть только математическими точками или нулями пространства, то изъ нихъ ничего бы не могло произойти и они не могли бы быть реальными элементами всего существующаго, ибо сколько бы мы такихъ нулей ни брали и какъ бы мы ихъ ни комбинировали, ничего кромѣ нуля мы изъ этого бы не получили; слѣдовательно для того, чтобы быть реальною основой всего существующаго, атомы должны быть чѣмъ-нибудь въ положительномъ смыслѣ, то-есть должны имѣть нѣкоторую соб-

ственную субстанціальность. Но эта субстанціальность не можетъ быть вещественною, ибо, согласно вышесказанному, основные признаки вещества, именно твердость и протяженность, отняты у атомовъ самихъ по себѣ и все вещественное признано производнымъ, а не первичнымъ. Твердость и протяженность, образующія вещество, существуютъ, какъ мы видимъ, лишь во взаимномъ *дѣйствіи* атомовъ, сами же атомы согласно этому должны быть опредѣлены какъ реальныя *причины* такого дѣйствія; но реальная причина дѣйствія есть то, что мы называемъ *силою*. Такимъ образомъ собственная субстанціальность атомовъ, будучи невещественною, должна быть динамическою, и само атомистическое воззрѣніе согласно этому перестаетъ быть механическимъ матеріализмомъ и превращается въ чистый динамизмъ.

Атомы суть не составныя частицы вещества, а производящія вещество силы. Не сила есть принадлежность, accidens, вещества, какъ это долженъ предполагать механическій матеріализмъ, а напротивъ вещество есть лишь результатъ силъ, или, говоря точнѣе, общій предѣлъ ихъ взаимодѣйствія. Эти силы своимъ взаимоотношеніемъ и своимъ совокупнымъ дѣйствіемъ на познающій субъектъ образуютъ всю эмпирическую дѣйствительность, весь вещественный реальный міръ, который такимъ образомъ является не какъ простая сумма или совокупность атомовъ, а какъ ихъ произведеніе, согласно чему и сами атомы понимаются не какъ *слагаемые* (пассивные элементы), а какъ активные *производители* вещественнаго міра; они суть невещественныя динамическія единицы, въ себѣ существующія и изъ собя дѣйствующія *живыя силы* или *монады*.

Внѣшняя реальность или вещественный міръ есть система дѣятельныхъ силъ—вотъ результатъ, къ которому насъ привела логическая необходимость и который, какъ сейчасъ будетъ показано, имѣетъ роковое значеніе для всего реалистическаго воззрѣнія.

XXXIV. Противорѣчіе между динамическимъ атомизмомъ и основнымъ принципомъ всякаго реализма. Невозможность опытнаго познанія сущностей. Переходъ отъ субстанціальнаго реализма къ феноменальному.

Подлинное бытіе или собственная самостоятельная дѣйствительность принадлежитъ только вещественнымъ центрамъ живыхъ силъ—монадамъ; все остальное есть лишь ихъ произведеніе, сложный результатъ ихъ взаимоотношеній и взаимодѣйствій, и имѣетъ слѣдо-

вательно лишь производное, а не первичное или основное, лишь феноменальное, а не субстанціальное бытіе. Не только все богатство частныхъ формъ и качествъ, данныхъ въ чувственномъ опытѣ, все многообразіе цвѣтовъ, звуковъ и образовъ, но даже и такія общія свойства вещества, каковы протяженность и непроницаемость имѣютъ лишь феноменальное значеніе, суть лишь явленія, те-есть существуютъ лишь для другого, въ воспріятіи другого, а не сами по себѣ. Сами по себѣ существуютъ и изъ себя дѣйствуютъ лишь одни динамическіе атомы или монады.

Но эти атомы или монады не даны намъ ни въ какомъ, ни частномъ, ни общемъ опытѣ, собственное бытіе ихъ недоступно изслѣдованіямъ никакой опытной науки, и признаніе этого бытія достигается лишь путемъ логическаго мышленія и имѣетъ такимъ образомъ чисто умозрительный характеръ. Эти безусловные центры живыхъ силъ представляютъ такимъ образомъ собою не физическія реальности, а метафизическія сущности. Итакъ, истинное безусловное бытіе принадлежитъ метафизическимъ сущностямъ, физическая же реальность признается здѣсь лишь явленіемъ, то-есть бытіемъ обусловленнымъ, относительнымъ, или просто видимостью, и такъ какъ метафизическая сущность какъ такая познается лишь чистымъ умозрѣніемъ, то это послѣднее оказывается здѣсь источникомъ истиннаго знанія, тогда какъ реальный опытъ, какъ познающій только видимость, не сообщаетъ самъ по себѣ никакого истиннаго познанія и можетъ имѣть только условное, подчиненное значеніе.

Этотъ результатъ, логически необходимый, долженъ однако поразить насъ своею неожиданностью, если мы припомнимъ нашу исходную точку. Исходя изъ принципа реализма мы начали съ признанія внѣшней реальности за безусловное или подлинное бытіе, соотвѣтствіе съ этою внѣшнею реальностью нашего познанія или его объективность признали мы за критерій его истинности и слѣдовательно внѣшній чувственный опытъ, въ которомъ мы воспринимаемъ эту реальность, былъ для насъ единственнымъ истиннымъ познаніемъ; все остальное, т. е. все, что не находится или не дается въ чувственномъ опытѣ, а полагается нашимъ собственнымъ умомъ, признали мы за субъективный вымыселъ. Затѣмъ самъ внѣшній опытъ указалъ намъ на вещество какъ на свое основное общее содержаніе, вещество же оказалось по необходимости дѣлимымъ, причемъ мы должны были допустить какъ предѣлъ этого дѣленія, множественность атомовъ, которые и оказались образующими элементами вещества. Но анализъ атомизма привелъ насъ къ понятію атомовъ какъ невещественныхъ

динамическихъ единицъ или центровъ живыхъ силъ; и само вещество со всею данною въ опытѣ физическою реальностью оказывается лишь феноменомъ этихъ вещественныхъ монадъ, этихъ метафизическихъ сущностей. Такимъ образомъ въ концѣ концовъ мы становимся на точку зрѣнія прямо противоположную той, изъ которой исходили. То, что принималось за объективную реальность какъ нѣчто извнѣ данное—міръ нашего опыта—оказывается лишь субъективнымъ явленіемъ или видимостью, то же, что отвергалось какъ субъективный вымыселъ—результаты нашего умозрѣнія — оказалось выраженіемъ истинно-сущаго; внѣшній объективный опытъ, въ которомъ мы думали находить подлинное бытіе внѣшнихъ вещей самихъ по себѣ является теперь лишь выраженіемъ ихъ относительнаго, феноменальнаго бытія, —ихъ бытія *для насъ*, а наше субъективное умозрѣніе, которое считалось лишь источникомъ пустыхъ фантазій, оказалось откровеніемъ истинно-сущаго, показателемъ собственной, безусловной сущ ности вещей; короче сказать, то, что было объективнымъ, стало теперь субъективнымъ и наоборотъ: реальность стала видимостью и вымыселъ сталъ сущею истиной.

Очевидно самый принципъ реализма упраздняется этимъ результатомъ, и если мы согласимся съ этимъ послѣднимъ, то мы должны будемъ отвергнуть всю точку зрѣнія реализма; мы должны будемъ вмѣсто физической реальности, открываемой опытомъ и оказавшейся лишь видимостью принять какъ предметъ истиннаго знанія внутреннюю метафизическую сущность вещей, до которой мы достигаемъ лишь путемъ умозрѣнія. Но прежде чѣмъ остановиться на этомъ заключеніи мы должны посмотрѣть, не представляетъ ли наша прежняя точка зрѣнія какой-нибудь возможности избѣгнуть этого рокового для нея результата; и на самомъ дѣлѣ мы легко найдемъ такую возможность, если вспомнимъ какимъ путемъ мы пришли къ этому результату, т. е. къ отрицанію реализма. Дѣло въ томъ, что результатъ этотъ, утверждающій права умозрѣнія, самъ добытъ нами лишь путемъ умозрѣнія, а такъ какъ на почвѣ реализма, на которомъ мы съ самаго начала стояли, умозрѣніе не признается за способъ истиннаго познанія, то слѣдовательно и заключенія, достигнутыя этимъ путемъ, не могутъ имѣть здѣсь никакого обязательнаго значенія. Положимъ, логическое мышленіе заставляетъ насъ признать, что вещество какъ такое не есть самостоятельная реальность, а лишь продуктъ невещественныхъ динамическихъ единицъ или монадъ; противъ этого со стороны реализма всегда можно возразить, что вѣдь это есть только выводъ умозрѣнія, а потому, не оспаривая логической вѣрности этого вывода,

можно тѣмъ не менѣе считать его несоотвѣтствующимъ истинѣ, поскольку истина основывается не на заключеніяхъ логической мысли, а на данныхъ физическаго опыта, въ физическомъ же опытѣ мы никакихъ невещественныхъ монадъ, разумѣется, не находимъ.

Итакъ оставляя безъ вниманія метафизическое построеніе вещества изъ живыхъ силъ, мы должны вернуться къ тѣмъ представленіямъ о веществѣ, которыя даются намъ физическою, на опытѣ основанною, наукой. Но тутъ мы встрѣчаемся съ тѣмъ фактомъ, который былъ уже выше указанъ, именно съ совершеннымъ отсутствіемъ единства въ научныхъ теоріяхъ касательно вещества; ибо хотя огромное большинство ученыхъ согласно въ томъ, что вещество должно быть представляемо какъ состоящее изъ атомовъ, но подъ атомомъ разумѣются здѣсь вещи совершенно различныя и часто прямо исключающія другъ друга; причемъ нѣкоторые весьма авторитетные физики прямо признаютъ то метафизическое понятіе вещества, къ которому мы пришли умозрительнымъ путемъ, именно они видятъ въ веществѣ продуктъ невещественныхъ единицъ, центровъ силы и монадъ, совершенно покидая при такомъ воззрѣніи почву реализма и внѣшняго опыта. Этотъ фактъ разногласія между учеными въ вопросѣ о веществѣ можетъ быть объясненъ только тѣмъ, что хотя частныя положенія эмпирическихъ наукъ и основываются на опытѣ, но въ общихъ теоріяхъ своихъ, эти науки не только не чужды умозрѣнія, но и прямо переходятъ въ умозрѣніе, причемъ различія и противорѣчія между научными теоріями, касающимися одного и того же предмета, натурально объясняются тѣмъ, что одни ученые дальше и съ большею логическою послѣдовательностью идутъ по пути умозрѣнія, другіе же, опасаясь углубляться въ эту малоизвѣданную ими область, осторожнѣе держатся у береговъ эмпиріи.

Но если мы возьмемъ даже наименѣе умозрительныя изъ научныхъ теорій, то увидимъ, что и онѣ существенно переходятъ за предѣлы внѣшняго опыта и доступной ему реальности. Такъ въ вопросѣ о веществѣ если мы остановимся на той наиболѣе реальной и наименѣе метафизической теоріи, признающей вещество состоящимъ изъ вещественныхъ же атомовъ, которые сами по себѣ обладаютъ протяженностью и непроницаемостью какъ своими безусловными свойствами и которымъ сверхъ того присущи силы притяженія и отталкиванія,— то, при всей логической неудовлетворительности такого понятія — ибо здѣсь остается совершенно необъясненною возможность мыслить протяженіе и непроницаемость какъ безусловныя свойства, то-есть свойства, принадлежащія каждому атому самому по себѣ, а равно необъ-

ясненнымъ остается и то, что должно разумѣть подъ выраженіемъ „сила, принадлежащая или присущая вещественному атому“,—при всей неудовлетворительности такого понятія объ атомѣ, оно во всякомъ случаѣ есть понятіе умозрительное или метафизическое, слишкомъ смѣлое съ точки зрѣнія послѣдовательнаго реализма. Ибо въ нашемъ реальномъ физическомъ мірѣ, въ мірѣ нашихъ опытовъ и наблюденій, мы не находимъ совсѣмъ *никакихъ* атомовъ, ни протяженныхъ, ни непротяженныхъ; мы находимъ здѣсь только дѣлимое вещество и никакого предѣла его дѣлимости не открываемъ, а потому и протяженіе, и непроницаемость являются здѣсь вовсе не какъ безусловныя свойства простыхъ недѣлимыхъ единицъ, а лишь какъ относительныя свойства сложныхъ и дѣлимыхъ тѣлъ.

Такимъ образомъ оказывается, что всякое понятіе о веществѣ самомъ по себѣ или о его безусловныхъ элементахъ есть лишь умозрѣніе, т. е. съ точки зрѣнія реализма— вымыселъ, т. е. нѣчто такое, чѣмъ мы пожалуй можемъ пользоваться для гипотетическаго объясненія явленій, но чему мы ни въ какомъ случаѣ не имѣемъ права приписывать объективную дѣйствительность. Эта послѣдняя принадлежитъ только тому, что дается намъ въ физическомъ опытѣ, т. е. тому, что, какъ мы видѣли, есть лишь явленіе. Вещи въ себѣ суть лишь метафизическія сущности, т. е. субъективный вымыселъ, объективная же дѣйствительность принадлежитъ лишь явленію.

Реальность оказывается только явленіемъ. Мы дѣйствительно (т. е. во внѣшнемъ опытѣ) познаемъ только явленія и это познаніе явленій есть для насъ единственное истинное познаніе, мнимое же знаніе о собственной сущности вещей или о безусловной реальности есть пустая фикція, субъективный вымыселъ. Такимъ образомъ принципъ реализма претерпѣваетъ здѣсь нѣкоторое существенное видоизмѣненіе или діалектическое превращеніе. Если первоначально подъ объективною реальностью или подлиннымъ бытіемъ разумѣлось безусловное, независимое отъ познающаго субъекта бытіе вещей самихъ по себѣ, а вымысломъ считалось то, что не соотвѣтствуетъ этому безусловному существу вещей или, что привносится познающимъ отъ себя, то теперь напротивъ оказывается, что именно то, что въ нашемъ познаніи представляется какъ выраженіе безусловнаго существа вещей самихъ по себѣ, будучи основано лишь на субъективномъ умозрѣніи, есть не болѣе какъ вымыселъ; не вымысломъ же оказывается лишь относительное бытіе вещей или ихъ бытіе, измѣненное нашимъ субъектомъ въ явленіи. Теперь мы опять возвращаемся къ простому чувственному опыту, но придаемъ ему уже другое значеніе: чувствен-

ный опытъ признается теперь за истинное познаніе не какъ *показатель вещей*, а какъ *производитель явленій:* и если прежняя форма реализма, которую мы доселѣ разсматривали и которая ищетъ предмета истиннаго познанія въ независимомъ отъ субъекта бытіи вещей самихъ по себѣ, мы назовемъ *реализмомъ субстанціальнымъ*, то достигнутую нами теперь точку зрѣнія, которая признаетъ объективную реальность лишь за относительнымъ бытіемъ вещей какъ явленій, мы должны назвать *реализмомъ феноменальнымъ*.

XXXV. Реальность какъ явленіе, бытіе какъ отношеніе, матерія какъ ощущеніе. Общая характеристика критическаго реализма и три степени его развитія: сенсуализмъ, отвлеченный эмпиризмъ и позитивизмъ.

Истинно есть то, чтò дано въ дѣйствительномъ воспріятіи, чтò субъектъ находитъ существующимъ: таковъ общій принципъ всякаго реализма. Но эта данная въ нашемъ воспріятіи реальность, выражаетъ ли она собственное существо, субстанцію вещей, или же только ихъ отношеніе къ нашему субъекту, ихъ дѣйствіе на него и въ немъ—вотъ вопросъ, который составляетъ точку раздѣленія между двумя главными видами реализма. Первый видъ, различные фазисы котораго мы доселѣ разсматривали и который мы назвали реализмомъ субстанціальнымъ, рѣшаетъ вопросъ въ первомъ смыслѣ, предполагая, что наше воспріятіе вещей прямо соотвѣтствуетъ ихъ собственному субстанціальному бытію, что мы познаемъ природу вещей самихъ по себѣ; какимъ образомъ сущность вещей можетъ переходить въ наше познаніе, этотъ вопросъ здѣсь не разрѣшается, соотвѣтствіе нашего познанія внѣшнимъ вещамъ принимается здѣсь безъ изслѣдованія какъ нѣчто несомнѣнное, вслѣдствіе чего этотъ видъ реализма и опредѣляется какъ реализмъ *догматическій*.

Но такой догматизмъ въ области знанія является очевидно ирраціональнымъ, и съ развитіемъ философской мысли предполагаемое соотвѣтствіе нашего воспріятія внѣшнимъ вещамъ подвергается критикѣ разсудка, которая, исходя изъ противоположенія между нашимъ субъектомъ и внѣшними вещами, показываетъ, что эти послѣднія не могутъ сами по себѣ, субстанціально, перейти въ познавательныя состоянія субъекта, что онѣ могутъ только такъ или иначе дѣйствовать на него и вызывать въ немъ тѣ или другія ощущенія и

представленія, выражающія собою отношенія этихъ вещей къ субъекту, а не ихъ собственное бытіе. Разсматривая всѣ данныя нашего дѣйствительнаго познанія, эта критика показываетъ, что всѣ они, по своему субъективному и относительному характеру, какъ состоянія нашего сознанія не суть прямые признаки внѣшнихъ вещей, не ихъ субстанціальныя свойства, а могутъ лишь выражать бытіе вещей *для насъ*, ихъ дѣйствіе на насъ и въ насъ, то-есть, что всѣ эти данныя нашего дѣйствительнаго познанія о вещахъ показываютъ не то, какъ эти вещи суть, а лишь какъ онѣ намъ являются, такъ что мы собственно и познаемъ не вещи, а *явленія*, и все то, что дано въ нашемъ опытѣ и что мы называемъ реальностью, есть лишь явленіе. Такимъ превращеніемъ субстанціальной реальности вещей въ феноменальную реальность явленій характеризуется этотъ второй видъ реализма, который мы поэтому и обозначили какъ реализмъ феноменальный и который, будучи основанъ на критическомъ отношеніи къ даннымъ нашего познанія, опредѣляется съ этой стороны какъ реализмъ *критическій*.

Простое бытіе вещей, ихъ собственные признаки и свойства разрѣшаются теперь въ ихъ отношенія къ субъекту. Такъ какъ предметъ можетъ стать чѣмъ-нибудь для меня, получить для меня дѣйствительное существованіе лишь поскольку онъ находится въ томъ или другомъ отношеніи ко мнѣ („быть для кого“ и „относиться къ кому“ есть одно и то же), такъ какъ безотносительное его бытіе меня совсѣмъ не касается и мнѣ недоступно, то слѣдовательно все, что дано мнѣ какъ этотъ предметъ, вся его реальность, все его бытіе для меня, о которомъ только я и могу говорить, состоитъ въ этихъ его *отношеніяхъ* ко мнѣ, къ познающему субъекту. Когда я воспринимаю извѣстный предметъ, то всѣ его признаки или свойства суть лишь извѣстныя отношенія его къ тѣмъ или другимъ сторонамъ моего воспринимающаго субъекта, къ тѣмъ или другимъ моимъ познавательнымъ способностямъ; что же такое этотъ предметъ помимо такого отношеніявко мнѣ, я не знаю и знать не могу, а могу только утверждать, что внѣ этого отношенія онъ не есть *этотъ* предметъ, такъ что еслибъ у меня не было этихъ познавательныхъ способностей, то и этого предмета не было бы, а былъ бы какой-нибудь другой. Разумѣется, существо самой вещи не можетъ измѣниться отъ измѣненія моихъ познавательныхъ способностей, но объ этомъ существѣ я ничего не знаю и не могу говорить; бытіе же предмета, о которомъ я могу говорить, сводится къ отношенію между тѣмъ неизвѣстнымъ существомъ и моими способами воспріятія; слѣдовательно съ измѣне-

ніемъ этихъ послѣднихъ измѣняется и самое бытіе этого предмета. И если догматическій реализмъ различаетъ въ познаваемомъ предметѣ его преходящія и измѣнчивыя формы отъ пребывающей *матеріи*, то реализмъ критическій въ послѣдовательномъ своемъ развитіи не можетъ сохранить такого различія. Въ самомъ дѣлѣ, все дѣйствительное содержаніе этого понятія „матерія" сводится, какъ мы знаемъ, къ свойству сопротивленія или непроницаемости, то-есть къ извѣстному ощущенію субъекта; если же подъ матеріей захотятъ разумѣть не это явленіе непроницаемости, а производящую его вещь саму по себѣ, то должно сказать, что мы объ этой вещи въ себѣ безусловно ничего не знаемъ, она есть чистое X, а потому совершенно нелѣпо обозначать ее опредѣленнымъ терминомъ матерія. Та же матерія, которая дѣйствительно для насъ существуетъ и о которой мы имѣемъ опредѣленное понятіе, есть бытіе чисто относительное, все содержаніе котораго опредѣляется нашими ощущеніями.

Такимъ образомъ если для реализма догматическаго „бытіе" и „отношеніе", „реальность" и „явленіе", „матерія" и „ощущеніе" суть понятія частію противоположныя, частію же разнородныя и во всякомъ случаѣ радикально различныя, то для критическаго реализма это различіе исчезаетъ: для него бытіе разрѣшается въ отношеніе, реальность обращается въ явленіе и матерія сводится къ ощущенію.

Безусловная реальность познаваемаго, т. е. его совершенная независимость отъ познающаго субъекта, оказывается недостижимою для нашего воспріятія. Внѣшнее бытіе предмета какъ такое, т. е. какъ безусловно независимое отъ познающаго, тѣмъ самымъ исключается изъ предѣловъ познанія: поскольку же мы познаемъ предметъ, постольку онъ перестаетъ быть внѣшнимъ, потому что входитъ въ формы нашего внутренняго психическаго бытія (становится нашимъ ощущеніемъ, нашимъ представленіемъ и т. д.), и обусловливаясь этими формами онъ очевидно перестаетъ быть безусловнымъ. Поэтому если мы, въ силу общаго принципа реализма, попрежнему требуемъ, чтобы предметъ истиннаго знанія былъ реальнымъ, то мы должны при этомъ резумѣть реальность уже въ нѣкоторомъ новомъ, условномъ смыслѣ.

На тѣхъ степеняхъ реализма, которыя были нами прежде разсмотрѣны, реальность разумѣлась въ безусловномъ смыслѣ, т. е. какъ бытіе само по себѣ, въ совершенной независимости отъ познающаго субъекта; эта безусловная реальность усматривалась сначала въ непосредственномъ внѣшнемъ *фактѣ* (какъ предметѣ непосредственной чувственной увѣренности), затѣмъ въ пребывающемъ (субстанціальномъ) бытіи отдѣльной *вещи* и наконецъ въ *природѣ* или

общей основѣ вещей, причемъ эта общая основа или *матерія*, опредѣлилась окончательно какъ система элементарныхъ существъ или *атомовъ*. Во всемъ этомъ развитіи реальнаго принципа, начинающемся съ простого утвержденія, что истинно только то, что есть наглядный и осязательный фактъ, и кончающемся сложною теоріей атомовъ,—во всемъ этомъ развитіи реализма все вниманіе обращено исключительно на объективную сторону знанія, на вопросъ о познаваемомъ въ его истинѣ, и совершенно упускается изъ виду и забывается необходимое участіе субъекта, т. е. познающаго, во всякомъ реальномъ знаніи. Всякое внѣшнее бытіе—факта, вещи, природы вещей—можетъ быть намъ доступно только въ нашемъ воспріятіи, въ насъ и черезъ насъ; внѣшнее бытіе можетъ быть намъ доступно лишь поскольку оно не есть внѣшнее, т. е. другими словами: внѣшнее бытіе какъ такое, безусловная реальность, совсѣмъ для насъ недостижимо, и если мы тѣмъ не менѣе должны сохранить различіе между реальнымъ и воображаемымъ, то намъ приходится перенести это различіе во внутреннюю сферу нашего субъективнаго бытія. Если для субстанціальнаго реализма это различіе между реальнымъ и воображаемымъ или вымысломъ совпадало съ различіемъ между субъективнымъ и объективнымъвъ смыслѣ независимаго отъ субъекта, такъ что эта независимость отъ субъекта и составляла критерій истинной реальности, то теперь, съ устраненіемъ этой чистой предметности какъ совершенно для насъ недостижимой, мы должны уже въ самомъ субъектѣ искать критерія реальности. Дѣйствительнымъ предметомъ познанія являются только собственныя внутреннія состоянія самого познающаго, потому что и внѣшнія вещи (предполагая бытіе таковыхъ) могутъ быть ему доступны только въ этихъ его внутреннихъ состояніяхъ, и слѣдовательно различіе реальнаго и воображаемаго въ нашемъ познаніи не можетъ быть различіемъ между внѣшнимъ бытіемъ предмета и внутреннимъ состояніемъ субъекта (ибо все для насъ есть только внутреннее состояніе субъекта), а можетъ быть лишь различіемъ въ предѣлахъ самихъ этихъ субъективныхъ состояній, то-есть различіемъ между одними субъективными состояніями и другими, тоже субъективными. И въ самомъ дѣлѣ, оставляя въ сторонѣ всякую внѣшнюю предметность (какъ безусловно непознаваемое) и ограничиваясь одною внутреннею сферой субъекта, мы находимъ здѣсь одно на первый взглядъ коренное различіе: нѣкоторыя изъ состояній субъекта являются какъ только происходящія въ немъ или имъ пассивно переживаемыя, ему данныя, другія же какъ имъ самимъ непосредственно производимыя или вызываемыя. И тѣ и другія совершаются въ

самомъ субъектѣ, а не внѣ его, суть его собственныя состоянія, но въ однихъ онъ чувствуетъ себя воспринимающимъ, въ другихъ же дѣятельнымъ ,для первыхъ онъ есть условіе пассивное, для вторыхъ же активное. Состоянія перваго рода, являющіяся въ субъектѣ помимо его прямого и положительнаго участія, суть собственно *ощущенія* или воспріятія внѣшнихъ чувствъ, образующія такъ называемый внѣшній опытъ, которымъ мы и приписываемъ характеръ относительной реальности и объективности по сравненію съ внутренними состояніями другого рода, въ которыхъ субъектъ самъ проявляетъ свое собственное бытіе, которыя непосредственно возникаютъ изъ самаго субъекта и потому представляются какъ чисто субъективныя и совершенно лишенныя внѣшней реальности, каковы наши мысли, желанія, фантазіи и т. д. Такимъ образомъ, хотя внѣшняя реальность или въ себѣ бытіе совершенно намъ недоступны и все содержаніе нашего знанія ограничивается нашими собственными состояніями или нашимъ внутреннимъ опытомъ (въ широкомъ смыслѣ), но въ самой этой внутренней сферѣ нашего опыта, рядомъ съ такими состояніями, которыя проявляютъ дѣйствіе самого субъекта и потому признаются нами за чисто-субъективныя, мы находимъ и такія состоянія, въ которыхъ субъектъ является лишь психическою средой и которымъ мы поэтому приписываемъ значеніе внѣшняго опыта въ условномъ смыслѣ; и эта-то условная, относительная объективность нашихъ ощущеній и составляетъ единственную доступную намъ реальность и единственное мѣрило истиннаго знанія какъ реальнаго. Истиннымъ въ этомъ смыслѣ является только то, что можетъ быть въ концѣ концовъ *сведено къ ощущенію внѣшнихъ чувствъ,* что можетъ быть показано какъ ощущаемое или испытываемое, а не мыслимое или воображаемое только.

Итакъ, мы возвращаемся опять къ чувственному опыту какъ единственному источнику реальной истины; но теперь уже чувственный опытъ понимается въ другомъ смыслѣ и значеніи нежели прежде. Прежде (по точкѣ зрѣнія субстанціальнаго или догматическаго реализма) чувственный опытъ хотя и принимался за основаніе истиннаго знанія, но не самъ по себѣ, а лишь поскольку онъ признавался выразителемъ и представителемъ внѣшняго, безусловно независимаго отъ субъекта бытія; чувственный опытъ является здѣсь лишь какъ простой безразличный проводникъ или каналъ для внѣшней дѣйствительности; если это есть сенсуализмъ, то сенсуализмъ наивный, довѣрчиво признающій за внѣшними чувствами магическую способность передавать намъ самую суть внѣшнихъ вещей. Теперь же,

когда признано, что суть вещей для насъ недоступна, единственною реальностью для насъ и объективнымъ основанiемъ нашего знанiя являются наши ощущенiя какъ такiя, то-есть какъ данныя состоянiя нашего сознанiя, и чувственный опытъ самъ по себѣ становится основнымъ содержанiемъ нашего знанiя и окончательнымъ мѣриломъ всякой истины. Здѣсь мы имѣемъ уже сенсуализмъ сознательный, сенсуализмъ въ собственномъ смыслѣ. Если прежде (на первыхъ ступеняхъ догматическаго реализма) чувственныя данныя признавались за истину не сами по себѣ, то-есть не какъ ощущаемыя или испытываемыя, а лишь какъ свидѣтели внѣшняго бытiя или прямые показатели независимой отъ субъекта реальности, то теперь (въ реализмѣ критическомъ), съ устраненiемъ этой послѣдней, чувственныя данныя сами по себѣ являются какъ окончательное основанiе всякой истины; они здѣсь не свидѣтели реальности, а сами суть реальность,—по крайней мѣрѣ единственная для насъ доступная реальность; чувственный опытъ не проводитъ только, а содержитъ въ себѣ всю познаваемую дѣйствительность.

Итакъ, критическiй (или феноменальный) реализмъ, въ силу основного значенiя, которое имѣетъ для него чувственный опытъ, характеризуется прежде всего какъ *сенсуализмъ*.

Въ ощущенiяхъ дается намъ единственная доступная для насъ реальность – реальность явленiя, въ силу чего ощущенiя или данныя такъ-называемаго внѣшняго опыта составляютъ реальную *основу* истиннаго знанiя. Но очевидно, что эта реальная основа сама по себѣ еще не составляетъ истиннаго знанiя. Въ ощущенiи явленiе существуетъ какъ простая дѣйствительность, но мы знаемъ, что дѣйствительность есть лишь первый признакъ истины и что одного этого признака для истины какъ такой недостаточно; мы знаемъ явленiе какъ дѣйствительное, то-есть какъ существующее въ извѣстныхъ нашихъ ощущенiяхъ, но вотъ данное ощущенiе исчезло и съ нимъ исчезла и дѣйствительность явленiя, но истина исчезнуть не можетъ; слѣдовательно, познавая явленiе въ его исчезающей дѣйствительности, мы еще не знаемъ его истины, которая есть въ немъ то, что исчезнуть не можетъ, то есть то, что̀ въ немъ есть необходимаго. Итакъ, для того чтобы знать истину явленiя, мы не должны ограничиваться одною его простою дѣйствительностью, данною въ нашихъ ощущенiяхъ, а должны узнать это явленiе въ его *необходимости* или его законѣ, то есть постоянномъ отношенiи его къ другимъ явленiямъ. Но законъ явленiя не дается въ непосредственномъ чувственномъ опытѣ, представляющемъ только его простую дѣйствительность; этотъ законъ открывается слож-

нымъ процессомъ изслѣдованія, который, основываясь на многихъ повторенныхъ наблюденіяхъ, выдѣляетъ путемъ опытовъ и различныхъ сопоставленій всѣ случайныя отношенія между явленіями и находитъ такимъ образомъ ихъ постоянную связь или закономѣрность. Этотъ процессъ изслѣдованія, открывающій законы явленій, мы называемъ вообще научнымъ опытомъ. Итакъ, реальное знаніе, основанное на ощущеніяхъ или непосредственномъ чувственномъ опытѣ, настоящее свое осуществленіе (какъ истинное знаніе) получаетъ лишь чрезъ опытъ научный, и такимъ образомъ критическій (или феноменальный) реализмъ, будучи въ основѣ своей сенсуализмомъ, опредѣляется далѣе какъ *эмпиризмъ* (въ тѣсномъ смыслѣ).

Законы явленій, открываемые научнымъ опытомъ, опредѣляютъ постоянныя отношенія явленій въ ихъ сосуществованіи и послѣдовательности или, другими словами, эти законы опредѣляютъ постоянное и въ этомъ смыслѣ необходимое мѣсто, занимаемое извѣстнымъ явленіемъ въ извѣстной пространственной группѣ и извѣстномъ временномъ ряду. Но если, такимъ образомъ, мы познаемъ относительную необходимость явленій, то этимъ, очевидно, еще не удовлетворяется требованіе всеобщности, составляющей существенный признакъ истины; чтобы знать явленіе въ его полной истинѣ, мы должны знать его всеобщее значеніе, то-есть его постоянное отношеніе не къ той или другой ограниченной группѣ или ряду явленій, а его отношеніе ко всѣмъ явленіямъ или его мѣсто въ общей системѣ явленій.

Итакъ, мы должны знать общую систему явленій, всѣ разнообразныя ихъ отношенія должны быть сводимы къ одному общему принципу, всѣ частные эмпирическіе законы должны быть поняты какъ примѣненія одного общаго закона или одной универсальной данной, связывающей всѣ явленія, и если научный опытъ въ каждой отдѣльной наукѣ познаетъ законы только нѣкоторыхъ явленій или взаимныя отношенія явленій въ нѣкоторой опредѣленной сферѣ, то для познанія общаго закона, управляющаго всѣми явленіями какъ одною системой, необходимо, чтобы сами отдѣльныя науки были подчинены одному общему принципу, опредѣляющему ихъ отношеніе другъ другу, т.-е., другими словами, чтобы всѣ отдѣльныя науки были приведены въ одну систему: для познанія системы явленій необходима система наукъ, или научная система. Ясное сознаніе этого требованія и наиболѣе послѣдовательную попытку осуществить его, т. е. создать на эмпирической почвѣ систему наукъ, соотвѣтствующую системѣ явленій, мы находимъ въ такъ-называемомъ позитивизмѣ, который такимъ образомъ и является необходимымъ послѣднимъ за-

вершеніемъ критическаго (феноменальнаго) реализма. Этотъ послѣдній, слѣдовательно, представляетъ три послѣдовательные и тѣсно между собою связанные фазиса, три степени въ развитіи одного и того же отвлеченнаго начала, изъ коихъ низшая требуетъ высшихъ, а высшая предполагаетъ и заключаетъ въ себѣ низшія, такъ что всѣ три являются необходимыми составными элементами одного общаго воззрѣнія. Эта связь можетъ быть выражена въ слѣдующихъ краткихъ положеніяхъ. Единственный предметъ истиннаго реальнаго познанія суть *явленія* (общій принципъ критическаго или феноменальнаго реализма); но явленія познаются, во-первыхъ, въ своемъ простомъ бытіи или *дѣйствительности,* какими они являются въ непосредственномъ чувственномъ опытѣ, или въ ощущеніяхъ внѣшнихъ чувствъ; во-вторыхъ, явленія познаются въ своей относительной *необходимости* или законѣ, открываемомъ научнымъ опытомъ и, наконецъ, въ-третьихъ, они познаются въ своей *всеобщности,* представляемой системою наукъ или научною системой. Другими словами, съ точки зрѣнія критическаго реализма, утверждающаго истину какъ явленіе, мы получаемъ слѣдующія три другъ изъ друга вытекающія и другъ друга восполняющія опредѣленія истины: 1) *истина есть дѣйствительное явленіе, данное намъ въ ощущеніяхъ внѣшнихъ чувствъ* (сенсуализмъ); 2) *истина есть необходимый законъ явленій, открываемый научнымъ опытомъ* (эмпиризмъ въ собственномъ смыслѣ); 3) *истина есть всеобщая система явленій, познаваемая наукой какъ такою, или системою всѣхъ наукъ* (позитивизмъ).

Итакъ, система положительныхъ эмпирическихъ наукъ заключаетъ въ себѣ высшую, доступную для насъ истину, и единственное истинное знаніе есть знаніе положительно-научное. Въ умственной области все, что не имѣетъ положительно-научнаго характера, должно быть признано за субъективный вымыселъ. Всѣ понятія о безусловныхъ началахъ и сущностяхъ, о первыхъ производящихъ причинахъ и о причинахъ конечныхъ или цѣляхъ должны быть отвергнуты какъ принадлежащія къ области недоступной истинному, то-есть положительно-научному, знанію. Вмѣсто сущностей явленія, вмѣсто причинъ и цѣлей, законы явленій, вмѣсто трансцендентальной философіи, положительная наука, — въ такой замѣнѣ принципъ реализма находитъ свое послѣднее выраженіе и свое полное торжество, которое здѣсь, разумѣется, есть торжество здраваго разума надъ туманными и безплодными призраками философствующей фантазіи,—торжество объективной истины надъ субъективнымъ обманомъ. Этотъ резуль-

татъ, то-есть принятіе системы явленій за предѣлы истиннаго знанія, повидимому, удовлетворяетъ формальному требованію истины; міръ, какъ система явленій, познаваемая эмпирическою наукой въ ея совокупности, повидимому, представляетъ признаки реальности (относительной), необходимости и всеобщности. Посмотримъ, такъ ли это на самомъ дѣлѣ, и можетъ ли послѣдовательный, ищущій истину умъ успокоиться въ этой, хотя и мелкой, но повидимому совершенно вѣрной пристани позитивизма?

XXXVI. Критика сенсуализма. Дѣйствительное явленіе не познается въ ощущеніяхъ внѣшнихъ чувствъ. Дѣйствительное явленіе какъ продуктъ умственной дѣятельности. Переходъ отъ сенсуализма къ идеализму.

Въ ощущеніяхъ внѣшнихъ чувствъ, и только въ нихъ, познаемъ мы объективную дѣйствительность явленія или явленіе какъ объективно-дѣйствительное: таково основное утвержденіе сенсуализма. Здѣсь говорится объ объективной дѣйствительности „явленія", а не „вещи", то-есть разумѣется не безусловная реальность или въ себѣ бытіе, признанное недоступнымъ для нашего познанія, а только относительная дѣйствительность предмета или его бытіе для насъ. Итакъ, дѣйствительность явленія какъ предмета для насъ, познается въ ощущеніяхъ внѣшнихъ чувствъ. Провѣримъ это положеніе на дѣйствительномъ конкретномъ примѣрѣ.

Положимъ, предо мною сидитъ извѣстный человѣкъ и разговариваетъ со мною; я вижу и слышу его, онъ есть для меня дѣйствительное предметное явленіе. Но еслибы мы стали утверждать, что это дѣйствительное явленіе дано мнѣ въ ощущеніяхъ моихъ внѣшнихъ чувствъ, что я *ощущаю* этого человѣка, сидящаго и говорящаго со мною, то мы впали бы въ грубое заблужденіе. Намъ совершенно невозможно ощущать это дѣйствительное явленіе, этого человѣка, по той простой причинѣ, что у насъ нѣтъ такого внѣшняго чувства, въ ощущеніяхъ котораго намъ могло бы быть дано это явленіе. Правда, у насъ есть извѣстныя пять чувствъ (къ которымъ въ послѣднее время психо-физіологи, на основаніяхъ, за прочность которыхъ я не поручусь ни въ какомъ случаѣ, присоединяютъ еще шестое, такъ-называемое мускульное чувство), но въ этихъ пяти или шести чувствахъ мы имѣемъ въ данномъ случаѣ нѣчто совершенно другое,

вполнѣ отличное отъ этого дѣйствительнаго, для насъ существующаго явленія, отъ этого человѣка, сидящаго и говорящаго съ нами. И, во-первыхъ, когда говорится: я *вижу* этого человѣка, если подъ словомъ „видѣть“ разумѣется „имѣть зрительныя ощущенія“ (а другого смысла не можетъ имѣть этотъ терминъ въ данномъ случаѣ), то легко можно показать, что въ своихъ зрительныхъ ощущеніяхъ я вовсе не вижу этого человѣка и вообще никакого предмета не воспринимаю. Въ самомъ дѣлѣ, всѣ зрительныя ощущенія, все, что можетъ происходить или быть дано въ моемъ чувствѣ зрѣнія—сводится къ различнымъ видоизмѣненіямъ свѣта, тѣней и цвѣтовъ. Такъ какъ въ данномъ случаѣ, когда я говорю, что вижу этого человѣка, все, что я могу имѣть при этомъ въ моемъ чувствѣ зрѣнія, сводится къ ряду свѣтовыхъ ощущеній; все, что я здѣсь прямо могу видѣть, есть только извѣстное количество цвѣтныхъ пятенъ и извѣстная игра свѣта и тѣней. Но все это само по себѣ не только не похоже ничуть на то дѣйствительное явленіе, которое я имѣю предъ собою въ видѣ этого человѣка, со мною сидящаго и разговаривающаго, но и вообще все это, то-есть всѣ мои зрительныя ощущенія сами по себѣ нисколько не предполагаютъ и не требуютъ и не указываютъ ни на какой дѣйствительный предметъ, ни на какое объективное явленіе. Не имѣя предъ собою никакого предмета и даже съ закрытыми глазами я могу имѣть тѣ же самыя свѣтовыя ощущенія, могу видѣть различныя цвѣтныя пятна и даже фигуры, причемъ я даже и не ищу никакого объективнаго явленія, которое выражалось бы этими ощущеніями, а принимаю ихъ въ ихъ простомъ субъективномъ значеніи какъ мои собственныя чувственныя состоянія и ничего болѣе.

Точно то же и съ еще бо̀льшею очевидностью должно отнести и къ утвержденію: я *слышу* этого человѣка. Если подъ „я слышу“ разумѣть собственно мои слуховыя ощущенія какъ такія, то-есть различныя состоянія этого моего чувства, то должно признаться, что я такъ же мало могу слышать этого человѣка, какъ и видѣть его. Различные звуки, которые я воспринимаю какъ мои ощущенія, то-есть какъ различныя состоянія и видоизмѣненія моего собственнаго чувства, не выражаютъ сами по себѣ ничего объективнаго и въ этомъ смыслѣ такъ же мало имѣютъ общаго съ этимъ человѣкомъ, какъ и съ этой стѣной, и если въ данномъ случаѣ я приписываю ихъ этому человѣку какъ ихъ объективной причинѣ, то для этого я имѣю конечно другія основанія помимо самихъ ощущеній, ибо сами эти слуховыя ощущенія могутъ быть во мнѣ и дѣйствительно бываютъ безо всякаго отношенія къ какому-нибудь объективному явленію: мнѣ мо-

гутъ слышаться извѣстные звуки и даже опредѣленныя сочетанія звуковъ или слова, которыя я однако никому не приписываю, то-есть не придаю имъ никакого объективнаго значенія, чего очевидно не могло бы быть, еслибы самый фактъ ощущенія выражалъ собою нѣкоторое объективное явленіе или въ самомъ себѣ заключалъ ручательство своего опредѣленнаго предметнаго происхожденія.

Вообще говоря, такъ какъ всякаго рода ощущенія, какія мы мы только можемъ имѣть, поскольку они суть субъективныя состоянія нашихъ собственныхъ чувствъ, могутъ происходить въ насъ, а какъ показываетъ опытъ и дѣйствительно иногда происходятъ, безо всякаго отношенія къ какому-нибудь предмету помимо насъ самихъ, то если однако въ огромномъ большинствѣ случаевъ мы относимъ таковыя ощущенія къ извѣстнымъ предметамъ, или принимаемъ ихъ за объективныя явленія, за выраженія нѣкотораго предметнаго бытія для насъ существующаго, то такое отнесеніе ощущеній къ предмету, такое ихъ объективированіе, должно очевидно имѣть особыя основанія помимо самихъ ощущеній какъ такихъ, ибо эти послѣднія имѣютъ сами по себѣ лишь чисто субъективное бытіе (которымъ мы иногда и ограничиваемся), и самое это отнесеніе нашихъ субъективныхъ состояній къ извѣстному предмету, самое объективированіе нашихъ ощущеній, является такимъ образомъ какъ особое самостоятельное дѣйствіе познающаго субъекта, не вытекающее непосредственно изъ самаго факта ощущеній, хотя разумѣется съ нимъ связанное, имъ вызываемое и въ этомъ смыслѣ матеріально отъ него зависимое.

Собственныя мои ощущенія, то-есть то, что происходитъ во мнѣ самомъ, я переношу изъ себя на другое, ставлю предъ собою или представляю. Этотъ актъ психическаго отталкиванья ощущеній или ихъ предметнаго представленія есть такимъ образомъ особое дѣйствіе познающаго, не заключающееся необходимо въ самомъ фактѣ ощущенія, ибо бываютъ ощущенія и не соединенныя ни съ какимъ представленіемъ.

Итакъ мы, во-первыхъ, имѣемъ ощущенія, и во-вторыхъ, мы объективируемъ или представляемъ. Въ представленіи самомъ по себѣ мы представляемъ лишь то, что̀ дано намъ въ ощущеніи; само по себѣ представленіе есть лишь объективація непосредственныхъ чувственныхъ данныхъ, и въ нѣкоторыхъ случаяхъ нашего воспріятія объективныхъ явленій; все дѣло этимъ почти и ограничивается. Такъ напримѣръ, если я, идя ощупью въ совершенно темныхъ и мнѣ незнакомыхъ комнатахъ, соприкасаюсь и сталкиваюсь съ различными предметами, то все мое представленіе объ этихъ предметахъ сводится къ

простой объективаціи того сопротивленія, которое я здѣсь ощущаю, тѣхъ осязательныхъ ощущеній, которыя я здѣсь получаю; вся дѣйствительность, здѣсь для меня существующая, сводится къ извѣстному числу твердыхъ и мягкихъ предметовъ, соотвѣтственно количеству и качеству происходящихъ во мнѣ осязательныхъ и мускульныхъ ощущеній. Хотя эта дѣйствительность есть уже нѣчто большее, нежели простая дѣйствительность ощущенія, такъ какъ я здѣсь не ощущаю только, но и представляю нѣчто объективное, но самое содержаніе этого объективнаго не выходитъ за предѣлы простыхъ данныхъ моего ощущенія, именно тѣхъ простыхъ качествъ твердости, мягкости, шереховатости и т. д., которыя даны въ моихъ осязательныхъ и мускульныхъ ощущеніяхъ.

Но въ огромномъ большинствѣ случаевъ существующая для насъ дѣйствительность или объективное явленіе представляетъ собою нѣчто гораздо большее, нежели простую объективацію нашихъ ощущеній. Такъ въ нашемъ прежнемъ примѣрѣ совершенно очевидно, что простое отнесеніе къ предметной причинѣ моихъ зрительныхъ и слуховыхъ ощущеній далеко еще не составитъ того объективнаго явленія, которое представляется этимъ человѣкомъ, сидящимъ и говорящимъ со мною. Еслибъ я въ этомъ случаѣ только объективировалъ мои различныя ощущенія, то я получилъ бы только рядъ отдѣльныхъ предметовъ, соотвѣтствующихъ этимъ ощущеніямъ, тогда какъ на самомъ дѣлѣ я имѣю предъ собою одинъ опредѣленный предметъ, къ которому всѣ различныя данныя этихъ моихъ ощущеній относятся какъ его составныя части или элементы: я не только соединяю различныя мои слуховыя ощущенія между собою и отношу ихъ къ одному предмету, несмотря на ихъ качественныя различія, а равно и всѣ мои зрительныя ощущенія соединяю между собою въ одномъ предметѣ, но я сверхъ того цѣлый рядъ этихъ мною соединенныхъ и объективированныхъ слуховыхъ ощущеній соединяю съ таковымъ же рядомъ зрительныхъ ощущеній, относя оба эти разнородные ряда къ одному и тому же предмету, къ одному и тому же объективному явленію, къ этому человѣку, дѣйствительно для меня существующему. Такое соединеніе объективированныхъ ощущеній, невытекающее изъ ихъ простой объективаціи, такъ какъ я могу объективировать и отдѣльныя ощущенія, не сводя ихъ ни къ какому конкретному единству, ни къ какому цѣльному явленію,—это объединеніе ощущеній есть такимъ образомъ новый актъ познающаго субъекта, отличный не только отъ ощущенія, но и отъ простого представленія. Если мы подвергнемъ анализу этотъ новый умственный актъ, то легко

увидимъ, что онъ отнюдь не ограничивается сведеніемъ къ единству моихъ настоящихъ представленій, то-есть тѣхъ моихъ представленій, которыя происходятъ изъ простой объективаціи моихъ актуальныхъ, въ данный моментъ мною переживаемыхъ ощущеній. Такъ въ данномъ примѣрѣ положимъ, что я сижу на извѣстномъ разстояніи отъ этого человѣка и не дотрогиваюсь до него; такимъ образомъ мои актуальныя ощущенія относительно его могутъ быть лишь зрительныя и слуховыя, а не осязательныя, и тѣмъ не менѣе та дѣйствительность или то объективное явленіе, которое представляетъ мнѣ въ данный моментъ этотъ человѣкъ, необходимо предполагаетъ и извѣстныя осязательныя ощущенія, которыхъ я однако въ данный моментъ дѣйствительно не имѣю; въ самомъ дѣлѣ, хотя я и не осязаю этого человѣка, но его дѣйствительность какъ этого живого человѣка возможна для меня лишь въ томъ предположеніи, что я могъ бы приблизясь къ нему осязать его; ибо еслибъ я на мгновеніе допустилъ бы, что онъ совершенно неосязаемъ и прозраченъ, то, безъ сомнѣнія, я тотчасъ призналъ бы его не за этого дѣйствительнаго человѣка, а за галлюцинацію или привидѣніе. Такимъ образомъ существующая для меня дѣйствительность, какъ объективное явленіе, необходимо заключаетъ въ себѣ, кромѣ актуальныхъ переживаемыхъ мною ощущеній еще извѣстный рядъ другихъ возможныхъ ощущеній, неразрывно связанныхъ съ первыми и входящихъ вмѣстѣ съ ними въ составъ одного конкретнаго предмета, какимъ онъ для меня существуетъ или имѣетъ дѣйствительность.

Но кромѣ этой увѣренности въ нѣкоторыхъ возможныхъ ощущеніяхъ, которыя неизбѣжно должны быть мною испытаны при извѣстныхъ условіяхъ и которыя такимъ образомъ являются по отношенію къ настоящимъ моимъ ощущеніямъ какъ будущія, ибо въ данномъ случаѣ я увѣренъ собственно въ томъ, что если я совершу извѣстныя дѣйствія, то я необходимо получу извѣстныя ощущенія, такъ напримѣръ, если я подойду къ этому человѣку и дотронусь до него, то я необходимо *буду* имѣть осязательныя ощущенія,—кромѣ этого признанія нѣкоторыхъ возможныхъ или будущихъ ощущеній, въ дѣйствительность (для меня) даннаго объективнаго явленія необходимо входитъ и признаніе нѣкоторыхъ прошедшихъ ощущеній и представленій, также неразрывно связанныхъ съ моими настоящими ощущеніями въ конкретномъ единствѣ этого объективнаго явленія; такъ если я признаю этотъ предметъ, мною теперь воспринимаемый, за *этого* извѣстнаго человѣк, то-есть за того же самаго, котораго я видѣлъ вчера или мѣсяцъ тому назадъ, то это очевидно возможно лишь

потому, что я сохраняю въ памяти извѣстный рядъ прошедшихъ, мною испытанныхъ ощущеній и образованныхъ мною представленій, и, сравнивая эти ощущенія и представленія съ тѣми, которыя я теперь имѣю, я на основаніи извѣстныхъ тождественныхъ признаковъ, отношу ихъ къ одному и тому же объективному явленію, къ этому одному человѣку. Съ настоящею дѣйствительностью этого человѣка для меня неразрывно связана вся его прошедшая дѣйствительность, сохраняемая въ моей памяти и вся его предполагаемая дѣйствительность въ будущемъ. Только подъ этимъ условіемъ, только въ связи съ прошедшимъ и будущимъ, то-есть съ тѣмъ, что̀ вовсе не дано и не существуетъ въ моихъ теперешнихъ актуальныхъ ощущеніяхъ, только въ связи съ этимъ несуществующимъ можетъ воспринимаемое мною теперь объективное явленіе имѣть для меня то значеніе, которое оно въ дѣйствительности имѣетъ: только прошедшая (не ощущаемая и слѣдовательно въ смыслѣ сенсуализма не существующая) дѣйствительность этого явленія, напримѣръ этого человѣка, и его будущая (слѣдовательно также не ощущаемая и не существующая) дѣйствительность ручаются мнѣ за его дѣйствительность настоящую, и слѣдовательно мы должны признать, что не только дѣйствительность этого объективнаго явленія не сводится къ ощущеніямъ, а что напротивъ сами наши ощущенія получаютъ свое опредѣленное предметное значеніе лишь отъ такихъ данныхъ, которыя вовсе не существуютъ въ нашихъ актуальныхъ ощущеніяхъ, отъ данныхъ не ощущаемыхъ, а только мыслимыхъ; и никакому сомнѣнію не подлежитъ, что при воспріятіи всякаго конкретнаго явленія то, что̀ непосредственно при этомъ ощущается,—реально-чувственный элементъ этого явленія, составляетъ лишь ничтожную его часть, только самую элементарную матеріальную основу, на которой нашъ умъ созидаетъ свой дѣйствительный предметъ, это объективное явленіе.

Итакъ, цѣлые ряды различныхъ представленій, соотвѣтствующихъ не однимъ только настоящимъ ощущеніямъ, но еще гораздо болѣе ощущеніямъ прошедшимъ или воспоминаемымъ и предваряемымъ или будущимъ—цѣлые ряды такихъ представленій соединяются въ этомъ объективномъ явленіи, существующемъ для меня, имѣющемъ дѣйствительность въ данный моментъ, и такъ какъ это соединеніе многихъ и разнородныхъ представленій не есть ихъ простое сложеніе или какое бы то ни было внѣшнее сочетаніе, а представляетъ собою одно конкретное цѣльное явленіе, существующее для меня заразъ въ своемъ единствѣ и къ которому я отношу мои частныя впечатлѣнія, какъ имъ опредѣляемыя, то слѣдовательно и тотъ синтетическій актъ, ко-

торымъ созидается это единство, не можетъ быть простымъ механическимъ сочетаніемъ моихъ ощущеній и представленій, а есть нѣчто новое и самостоятельное. Данное объективное явленіе въ своей дѣйствительности для меня совсѣмъ не имѣетъ характера простой суммы или какого бы то ни было отвлеченнаго произведенія изъ многихъ элементовъ, а представляетъ собою опредѣленное индивидуальное единство или, точнѣе, опредѣленную *единицу*, и всѣ частныя ощущенія и представленія, связанныя въ моемъ сознаніи съ этимъ единичнымъ явленіемъ, относятся къ нему не какъ самостоятельные элементы, его слагающіе, а какъ видоизмѣненія и проявленія, его выражающія. Но болѣе того: сами мои ощущенія и представленія получаютъ для меня опредѣленное объективное значеніе и дѣйствительность лишь потому и постольку, поскольку они относятся къ этому единичному конкретному явленію, которое слѣдовательно никакъ уже не можетъ быть простымъ выводомъ или итогомъ этихъ частныхъ представленій и ощущеній, неимѣющихъ сами по себѣ никакой объективной опредѣленности, получая ее лишь отъ того цѣльнаго представленія, съ которымъ мы ихъ связываемъ. Въ самомъ дѣлѣ, когда я вижу и слышу этого человѣка, то его слова и движенія имѣютъ для меня опредѣленное объективное значеніе въ качествѣ дѣйствій этого именно человѣка лишь по отношенію къ цѣльному образу, который слѣдовательно предполагается моими актуальными ощущеніями и представленіями какъ частными выраженіями этого цѣльнаго образа. Чтобы въ извѣстныхъ данныхъ впечатлѣніяхъ, которыя я въ себѣ нахожу, выражался для меня этотъ опредѣленный предметъ, напримѣръ этотъ индивидуальный человѣкъ, я долженъ имѣть предъ собою относительно полный образъ этого человѣка, я долженъ воображать его, и только по отношенію или въ связи съ этимъ воображаемымъ, идеальнымъ предметомъ получаютъ объективную дѣйствительность и мои реальныя впечатлѣнія или ощущенія, которыя, помимо этой связи, могли бы быть лишь субъективными состояніями моихъ собственныхъ чувствъ (каковыми они являются въ извѣстныхъ аномальныхъ случаяхъ).

Чувственный опытъ, то-есть совокупность нашихъ ощущеній, даетъ намъ только дробный и притомъ совершенно субъективный матеріалъ для познанія явленія. Въ самомъ дѣлѣ, объективное явленіе, или являющійся, существующій для насъ предметъ, имѣетъ необходимо два признака, безъ которыхъ онъ не можетъ быть объективнымъ явленіемъ, а именно: во-первыхъ, онъ долженъ быть этимъ опредѣленнымъ единичнымъ предметомъ, отличающимся отъ другихъ одинаковыхъ предметовъ и вмѣстѣ съ тѣмъ представляющимъ нѣкото-

рое внутреннее единство и цѣльность, пребывая *тѣмъ же* во всѣхъ своихъ видоизмѣненiяхъ, и во-вторыхъ, онъ долженъ имѣть объективную (относительную) реальность, то-есть, будучи для насъ, онъ долженъ, тѣмъ не менѣе отъ насъ самихъ отличаться, не быть только нашимъ собственнымъ состоянiемъ. Если мы говоримъ объ объективномъ явленiи и не предполагаемъ этихъ двухъ признаковъ, то мы не разумѣемъ ничего опредѣленнаго подъ терминомъ „объективное" явленiе, или сами хорошенько не знаемъ, о чемъ говоримъ. Но именно, согласно вышесказанному, эти два неизбѣжные признака или условiя объективнаго явленiя какъ такого и не даются въ ощущенiяхъ нашихъ чувствъ, отвлеченно взятыхъ, ибо эти ощущенiя, во-первыхъ, не представляютъ никакого дѣйствительнаго единства, являясь лишь какъ рядъ отдѣльныхъ состоянiй, а во-вторыхъ они не имѣютъ сами по себѣ и никакого объективнаго значенiя, будучи лишь состоянiями нашихъ чувствъ. Такимъ образомъ, для того, чтобъ изъ такихъ данныхъ, которыя не представляютъ сами по себѣ ни опредѣленнгао единства, ни объективной реальности, образовать опредѣленное объективное явленiе, очевидно необходимъ нѣкоторый самостоятельный (то-есть не заключающiйся въ ощущенiяхъ, какъ такихъ) актъ, который мы и называемъ *воображенiемъ*.

Итакъ, дѣйствительность объективнаго явленiя дается не чувственнымъ опытомъ, а воображенiемъ; она открывается не въ ощущенiяхъ чувствъ, а въ образахъ или идеяхъ ума.

Это утвержденiе, замѣняющее сенсуализмъ идеализмомъ, стоитъ внѣ прямой зависимости отъ теорiи такъ-называемыхъ врожденныхъ идей, теорiи, какъ мы потомъ увидимъ, въ сущности вѣрной, но выражавшейся доселѣ въ неудовлетворительной формѣ и потому связанной со многими недоразумѣнiями. Если мы и не имѣемъ никакихъ готовыхъ врожденныхъ идей, это очевидно не можетъ мѣшать нашему уму вновь производить свои образы или идеи на матерiальной основѣ чувственнаго опыта, по поводу актуальныхъ ощущенiй, но въ совершенной формальной независимости отъ этихъ послѣднихъ (какъ форма статуи не зависитъ отъ матерiала, изъ котораго она сдѣлана). Вообще, относительно значенiя идеи и способности воображенiя, могутъ возникать различные вопросы, разрѣшать которые здѣсь не мѣсто, такъ какъ ихъ разрѣшенiе можетъ быть дано только въ положительной теорiи познанiя, предполагающей уже положительную метафизическую доктрину, которая здѣсь, въ критикѣ отвлеченныхъ началъ, есть лишь искомое. Но во всякомъ случаѣ одно заключенiе съ логическою неизбѣжностью вытекаетъ изъ всего предыдущаго

анализа нашего реальнаго познанія, а именно то, что объективная дѣйствительность явленія обусловлена не данными ощущеніями самими по себѣ, а нѣкоторымъ воздѣйствіемъ ума, такъ что само объективное явленіе въ своей цѣльной дѣйствительности, какъ существующее лишь при активномъ участіи ума, имѣетъ характеръ не чувственный только, а существенно интеллектуальный и идеальный.

XXXVII. Критика научнаго эмпиризма. Необходимость явленія познается не опытомъ, а умозрѣніемъ. Переходъ отъ эмпиріи къ умозрѣнію.

Опредѣленная дѣйствительность явленія не дается, какъ мы видѣли, въ ощущеніяхъ чувствъ, а обусловливается воображеніемъ. Но чѣмъ бы ни обусловливалась дѣйствительность явленія, она сама по себѣ, какъ мы знаемъ, не можетъ составлять настоящаго предмета истиннаго знанія: въ ней какъ такой не заключается истины. Эта послѣдняя требуетъ, чтобы мы знали явленіе не только въ его собственной дѣйствительности, но и въ его необходимости, то-есть въ его постоянномъ отношеніи къ другимъ явленіямъ или въ его *законѣ*. Если и въ обыкновенныхъ практическихъ отношеніяхъ мы далеко не всегда довольствуемся воспріятіемъ простой дѣйствительности явленія, знаніемъ факта, какъ только факта, а стремимся *объяснить* явленіе изъ его необходимыхъ отношеній къ другимъ, то тѣмъ болѣе имѣетъ силы это требованіе въ области науки, которая именно и имѣетъ своею задачей узнать законы явленій, то-есть ихъ постоянныя и необходимыя отношенія, отношенія общія всѣмъ одинаковымъ явленіямъ во всѣхъ частныхъ случаяхъ ихъ прошедшихъ и будущихъ, вездѣ и всегда. Такъ какъ съ той точки зрѣнія, которую мы имѣемъ теперь въ виду, единственный источникъ истиннаго познанія есть реальный опытъ, то изъ этого же опыта должны быть выведены здѣсь и законы явленій. Простой чувственный опытъ переходитъ здѣсь въ опытъ научный. Исходя изъ данныхъ непосредственнаго опыта, наука путемъ повторенныхъ наблюденій и экспериментовъ (индуктивная сторона науки), путемъ аналогій, вычисленій и выводовъ (дедуктивная часть науки) освобождаетъ явленіе отъ его измѣнчивыхъ и случайныхъ элементовъ, выдѣляетъ изъ него необходимое и постоянное, открываетъ такимъ образомъ его законъ. Таковъ взглядъ на науку съ точки зрѣнія эмпиризма. Представленный въ общихъ выраженіяхъ этотъ взглядъ кажется очень простымъ и твердымъ; посмотримъ, таковъ ли онъ на самомъ дѣлѣ.

Прежде всего мы должны помнить то для эмпиризма несомнѣнное положеніе, что во всякомъ дѣйствительномъ опытѣ мы имѣемъ только частный случай, только отдѣльное явленіе въ его простой фактической дѣйствительности. Мы можемъ дѣйствительно испытывать только то, что происходитъ въ данный моментъ времени и въ данномъ мѣстѣ пространства, что существуетъ для насъ теперь и здѣсь; все остальное, все, что идетъ дальше простого факта, мы не испытываемъ, а выводимъ или заключаемъ. То, что мы не можемъ наблюдать въ дѣйствительномъ явленіи, то-есть въ отдѣльномъ случаѣ, мы выводимъ изъ наблюденія и опыта надъ многими случаями. Мы можемъ наблюдать и экспериментировать надъ различными случаями одного и того же, то-есть одинаковаго явленія, наблюдать или и ставить его въ различныя условія, и тѣ отношенія этого явленія, которыя оказываются одинаковыми при всѣхъ этихъ различныхъ условіяхъ, и суть его постоянныя отношенія, образующія законъ явленія.

Такъ какъ въ опытѣ вообще мы можемъ познавать только данныя явленія или факты, то и законъ, познанный изъ опыта, можетъ быть только обобщеніемъ изъ фактовъ—законъ съ эмпирической точки зрѣнія есть только общій фактъ; различіе же универсальнаго факта отъ фактовъ простыхъ, или частныхъ случаевъ состоитъ очевидно въ томъ, что первый есть фактъ необходимый, то-есть неизмѣнно повторяющійся во всѣхъ частныхъ случаяхъ. Изъ безчисленнаго множества различныхъ связей и отношеній, фактически существующихъ между явленіями, научный опытъ выдѣляетъ такія, которыя являются постоянно и неизмѣнно и признаетъ ихъ въ этомъ смыслѣ безусловно-необходимыми. Такая безусловно-необходимая связь между явленіями, составляющая ихъ законъ, можетъ быть относительно явленій, составляющихъ послѣдовательный рядъ въ формѣ времени, всего проще выражена такъ: каждый разъ, въ каждомъ частномъ случаѣ, когда происходитъ нѣкоторое (или нѣкоторыя) явленіе, неизбѣжно происходитъ и нѣкоторое другое или другія (?) явленіе. Въ этомъ смыслѣ одно явленіе вызываетъ неизбѣжно другое и можетъ быть такимъ образомъ названо его причиною, и самое отношеніе между ними опредѣляется, какъ причинная связь [1]). Такимъ обра-

[1]) Здѣсь причина разумѣется не въ обыкновенномъ смыслѣ, какъ дѣйствующая или производящая, а только какъ феноменальная, то-есть причиной называется то явленіе, существованіе котораго есть фактическое условіе для существованія другого, причемъ внутренняя связь между этими двумя явленіями остается за предѣлами познанія и можетъ даже быть совсѣмъ отвергаема.

зомъ, понятія закона, необходимости и причинной связи являются здѣсь различными выраженіями одного основного понятія о постоянномъ и неизмѣнномъ отношеніи между явленіями; познаніе этихъ отношеній есть summum того, что можетъ быть познано съ точки зрѣнія научнаго эмпиризма.

Оставляя пока въ сторонѣ вопросъ о томъ, удовлетворяетъ ли такое познаніе всѣмъ требованіямъ нашего ума и соотвѣтствуетъ ли оно общему понятію истины, мы должны поставить болѣе рѣшительный вопросъ: можетъ ли научно-эмпирическое знаніе само по себѣ дать и то, что оно обѣщаетъ, то-есть можно ли этимъ путемъ познать необходимыя, въ смыслѣ безусловнаго постоянства, отношенія между явленіями? Во избѣжаніе недоразумѣній я долженъ замѣтить, что вопросъ этотъ имѣетъ въ виду не саму науку въ ея дѣйствительности, а только отвлеченно-эмпирическій взглядъ на науку. Я нисколько не сомнѣваюсь, что настоящая наука можетъ познавать и дѣйствительно познаетъ необходимыя отношенія или законы явленій, но спрашивается только, остается ли она при этомъ познаніи на исключительно-эмпирической почвѣ, есть ли она то, чѣмъ хочетъ сдѣлать ее отвлеченный эмпиризмъ, не пользуется ли она на самомъ дѣлѣ кромѣ эмпиріи и другими способами познанія, или, говоря точнѣе, тотъ опытъ, на которомъ основывается истинная наука, не заключаетъ ли онъ въ себѣ и другихъ познавательныхъ элементовъ, кромѣ того, которымъ хочетъ ограничить его отвлеченный эмпиризмъ?

Итакъ, возможно ли чисто эмпирическимъ путемъ познавать безусловно-необходимую связь явленій или ихъ законъ въ точномъ смыслѣ этого слова?

Прежде всего мы должны помнить, что съ эмпирической точки зрѣнія нашему познанію совершенно и безусловно недоступно существо вещей ни съ реальной, ни съ идеальной, ни даже съ чисто-логической стороны: намъ не даны субстанціальныя причины, производящія явленія, мы не обладаемъ идеями, представляющими внутреннюю природу или сущность вещей и явленій, наконецъ у насъ нѣтъ даже всеобщихъ апріорныхъ категорій разума, выражающихъ аподиктически непреложную формальную связь всего существующаго,—ничего этого мы не знаемъ и знать не можемъ,—намъ доступны только фактическія явленія въ ихъ также фактическихъ взаимоотношеніяхъ подобія, сосуществованія (въ пространствѣ) и послѣдовательности (во времени), и между этими-то внѣшними взаимоотношеніями научный эмпиризмъ различаетъ такія, которыя измѣнчивы и непостоянны и такія, которыя неизмѣнны и безусловно постоянны, и весь вопросъ

сводится собственно къ тому: какое основаніе можетъ имѣть эмпиризмъ для такого различенія, *почему* онъ считаетъ нѣкоторыя изъ фактическихъ отношеній между явленіями за неизмѣнныя и постоянныя, какое у него можетъ быть ручательство ихъ безусловнаго постоянства или необходимости?

Существуютъ два явленія *a* и *b*; наука при помощи извѣстныхъ методовъ точнаго индуктивнаго изслѣдованія обнаружила постоянную связь между этими явленіями, признала зависимость одного отъ другого, признала, что *a* есть феноменальная причина *b*; оно есть причина *b* не въ томъ смыслѣ, что оно производитъ изъ себя *b*, какъ свое дѣйствіе,—такое понятіе причины, дѣйствующей или производящей, есть понятіе чисто метафизическое, для эмпиризма не имѣющее никакого значенія: равнымъ образомъ съ эмпирической точки зрѣнія *a* не можетъ быть причиной *b* въ томъ смыслѣ, что эти два явленія по своей внутренней природѣ или сущности такъ между собой неразрывно связаны, что разъ дано *a*, то мы уже изъ самаго понятія его съ логическою необходимостью должны вывести бытіе *b* на томъ основаніи, что одно безъ другого немыслимо, такъ что бытіе *b* при существованіи *a* достовѣрно a priori раньше всякаго фактическаго наблюденія и совершенно независимо отъ количества частныхъ случаевъ; и такое понятіе причинности, какъ чисто умозрительное, противорѣчитъ эмпирической точкѣ зрѣнія и ею отвергается; такимъ образомъ, для этой точки зрѣнія остается утверждать необходимую связь между *a* и *b* единственно на основаніи факта ихъ всегдашняго соприсутствія, на основаніи того, что во всѣхъ наукѣ извѣстныхъ и наукой точнѣйшимъ образомъ изслѣдованныхъ и провѣреныхъ случаяхъ *a* всегда оказывалось непремѣннымъ условіемъ для *b*, такъ что при существованіи *a* всегда являлось и *b*, при устраненіи *a* исчезало и *b*, при измѣненіяхъ въ *a* измѣнялось и *b*. Но логически разсуждая, изъ факта такой связи нисколько не слѣдуетъ ея необходимость. Въ самомъ дѣлѣ, если (какъ это вытекаетъ прямо изъ основного принципа эмпиризма) предметъ нашего познанія существуетъ для насъ только въ своемъ фактическомъ, всегда условномъ явленіи, если, другими словами, мы всегда знаемъ только частные случаи, то очевидно, что и всѣ отношенія явленій, наблюдаемыя или открываемыя нами, имѣютъ значеніе только для этихъ частныхъ случаевъ, въ которыхъ мы ихъ открываемъ, и какъ бы ни обобщались извѣстныя отношенія чрезъ свое повтореніе во множествѣ частныхъ случаевъ, это обобщеніе всегда есть только относительное, именно оно можетъ относиться

только къ извѣстному числу случаевъ, отъ которыхъ оно отвлечено или которые обобщены въ этомъ отношеніи. Для научной эмпиріи существуютъ только частные случаи, и законъ здѣсь есть только отвлеченіе отъ этихъ частныхъ случаевъ, такой же фактъ, обобщенный въ извѣстныхъ предѣлахъ, именно въ предѣлахъ нашего дѣйствительнаго наличнаго опыта. Переступать за предѣлы этого наличнаго опыта, утверждать законъ не какъ замѣченное въ данныхъ случаяхъ единообразіе, а какъ безусловную норму для всѣхъ возможныхъ случаевъ, не какъ обобщенную дѣйствительность данныхъ въ опытѣ фактовъ, а какъ безусловную необходимость, обязательную для всякаго будущаго опыта и слѣдовательно предшествующую всякому опыту, утверждать законъ въ этомъ смыслѣ мы не имѣемъ никакого права съ эмпирической точки зрѣнія, потому что гдѣ же у насъ та познавательная сила, которая можетъ идти дальше наличнаго опыта и, вмѣсто того, чтобы подчиняться наблюдаемой и испытываемой дѣйствительности, предписываетъ ей безусловно необходимые законы? Допущеніе такой познавательной способности нашего ума, переходящей за предѣлы всякаго даннаго опыта, допущеніе такой трансцендентальной способности нашего ума есть прямое отрицаніе эмпирическаго принципа, признающаго дѣйствительный опытъ единственнымъ источникомъ и основаніемъ истиннаго знанія. Въ опытѣ какъ такомъ мы имѣемъ только фактическія отношенія явленій, то-есть ихъ отношенія въ данныхъ случаяхъ, нами изслѣдованныхъ. Извѣстное отношеніе послѣдовательности и подобія между данными явленіями одинаковое во всѣхъ нашихъ прошедшихъ опытахъ,—извѣстное, нами открытое единообразіе данныхъ явленій есть фактъ, и съ эмпирической точки зрѣнія мы можемъ утверждать это единообразіе только какъ фактъ; но что же въ такомъ случаѣ можетъ ручаться за неизмѣнность этого отношенія, этого единообразія явленій во всѣ времена безусловно, какъ послѣдующія, такъ и предшествовшія нашимъ дѣйствительнымъ опытамъ, въ такія времена слѣдовательно, когда мы не можемъ утверждать этого единообразія въ качествѣ дѣйствительнаго испытаннаго факта? Что же даетъ эмпирической, фактической связи явленій характеръ безусловной всеобщности и необходимости, что дѣлаетъ изъ простого обобщенія данныхъ явленій, изъ дѣйствительнаго факта, необходимый законъ? Положимъ, извѣстное отношеніе между данными явленіями наблюдалось во всѣхъ случаяхъ безъ исключенія съ начала человѣческаго опыта; но самое это обстоятельство—отсутствіе исключеній—съ эмпирической точки зрѣнія есть только фактъ, не идущій за предѣлы своей наличной дѣй-

ствительности, ничего не говорящій о неопредѣленномъ, неиспытанномъ будущемъ; это „безъ исключенія“ имѣетъ силу и значеніе только до перваго исключенія. На основаніи опыта съ точки зрѣнія эмпиризма мы можемъ сказать только: *доселѣ* не было исключеній,—это есть фактъ, но изъ этого факта, именно потому, что это есть только опытный фактъ, а не какая-нибудь абсолютная умозрительная истина—veritas aeterna - изъ этого простого факта, что доселѣ не было исключеній въ данномъ единообразіи, никакъ не можетъ слѣдовать, что и не будетъ никогда исключеній. Еслибы мы имѣли право утверждать, что фактическая, доселѣ нами наблюдавшаяся связь между явленіями a и b, основана на самой ихъ природѣ или сущности, безусловно равной себѣ и неизмѣнной, такъ что вытекающая изъ этой ихъ внутренней природы связь между ними была бы также неизмѣнною, въ такомъ случаѣ мы конечно могли бы быть вполнѣ увѣрены, что какъ доселѣ не находили исключенія въ отношеніи этихъ явленій, такъ не найдемъ его никогда и впредь; но вѣдь именно съ точки зрѣнія эмпиризма мы и не имѣемъ права смотрѣть на отношеніе между этими явленіями какъ на вытекающее изъ ихъ внутренней природы, ибо объ этой послѣдней мы ничего не можемъ знать. Наблюдаемое нами отношеніе явленій, какъ чисто фактическое и въ этомъ смыслѣ внѣшнее можетъ всегда измѣниться, нисколько не измѣняя характера самихъ явленій, въ отдѣльности взятыхъ, такъ что между этими самыми же явленіями мы имѣемъ логическое право предположить безчисленное множество возможныхъ отношеній, кромѣ того, которое нами наблюдалось доселѣ, ибо это доселѣшнее наблюденіе, какъ чисто фактическое, говоритъ только за самого себя и далѣе ни къ чему насъ не обязываетъ. Мы знаемъ только одно: доселѣ было такое-то отношеніе между этими явленіями,—почему *такое*, мы этого знать не можемъ, мы знаемъ только фактъ, и если завтра мы найдемъ другое отношеніе между этими явленіями, то это нисколько не должно насъ удивить, это также будетъ только фактъ, который мы должны будемъ констатировать: одинъ фактъ стоитъ другого, одинъ такъ же мало понятенъ, какъ и другой и такъ же ни къ чему насъ не обязываетъ относительно дальнѣйшаго будущаго.

То обстоятельство, что наука на основаніи открытыхъ ею отношеній между явленіями безошибочно предсказываетъ таковыя же отношенія въ новыхъ случаяхъ, не можетъ служить никакимъ ручательствомъ за безусловную неизмѣнностъ этихъ отношеній. Это можетъ показаться парадоксомъ, но логически это несомнѣнно. Въ самомъ

дѣлѣ, вѣрность научнаго предсказанія сама есть только относительная, не заключающая въ себѣ никакой дальнѣйшей безусловной необходимости. Предсказаніе сбылось, оказалось вѣрнымъ—это опять только фактъ. Сбывшееся научное предсказаніе показываетъ только, что наблюдавшееся доселѣ отношеніе между данными явленіями осталось и на этотъ разъ такимъ же, но останется ли оно неизмѣннымъ и завтра, и слѣдовательно окажется ли безошибочнымъ подобное предсказаніе завтра, это остается попрежнему совершенно проблематичнымъ, ибо мы не можемъ знать безконечнаго числа возможныхъ условій, которыя могутъ измѣнить существующія отношенія и обмануть наше предвидѣніе. Допустимъ даже, что явленіе a имѣетъ постоянное свойство вызывать явленіе b (чего строго эмпирическая точка зрѣнія допускать не имѣетъ права); но очевидно это свойство можетъ дѣйствовать или проявляться только при извѣстныхъ условіяхъ, положительныхъ и отрицательныхъ, а такъ какъ этихъ условій можетъ быть безконечное множество, то мы никогда не можемъ быть увѣрены, что мы знаемъ *всѣ* необходимыя условія для произведенія b чрезъ a или всѣ явленія, вліяющія положительно или отрицательно, способствующія или препятствующія дѣйствительному обнаруженію присущаго a свойства вызывать b; такимъ образомъ, мы должны допустить, что могутъ быть неизвѣстныя намъ явленія x, y, z, присутствіе которыхъ не позволяетъ явленію a произвести или вызвать явленіе b. Положимъ теперь, что во всѣхъ случаяхъ, доселѣ намъ извѣстныхъ, a всегда вызывало b, и что принявъ эту ихъ связь за непреложный законъ, мы предсказывали появленіе b какъ слѣдствія появленія a, и что каждый разъ наши предсказанія сбывались; это означаетъ очевидно только то, что доселѣ x, y и z не появлялись одновременно и совмѣстно съ a и не препятствовали этому послѣднему вызывать b; но такъ какъ эти явленія x, y, z намъ неизвѣстны, а слѣдовательно мы не можемъ знать и условій, при которыхъ они происходятъ, то мы и не можемъ утверждать, чтобъ они никогда не появились совмѣстно съ a; мы должны допустить, что завтра же совмѣстно съ a можетъ произойти x или y, и въ такомъ случаѣ a не вызоветъ b и наше предсказаніе, сегодня сбывшееся, какъ и прежде всегда сбывавшееся, завтра окажется ошибочнымъ и мнимый законъ окажется только относительнымъ, временнымъ обобщеніемъ. Другое дѣло, еслибы мы знали внутреннюю природу a и b, или ихъ безусловное опредѣленіе, въ силу котораго они неразрывно между собою связаны по самой природѣ своей, такъ что одно безусловно немыслимо безъ другого; въ такомъ случаѣ условія, препятствующія по-

явленію b по неразрывной связи его съ a, мѣшали бы и появленію этого послѣдняго, такъ что эти два явленія или совсѣмъ бы не существовали оба или же существовали бы вмѣстѣ, неразрывно связанныя причинною связью, которая здѣсь была бы дѣйствительно неизмѣнною при всѣхъ возможныхъ условіяхъ, была бы дѣйствительно безусловнымъ закономъ, какъ вытекающая изъ безусловной природы вещей. Но ничего такого мы съ эмпирической точки зрѣнія предполагать не можемъ; здѣсь связь между явленіями есть чисто фактическая и въ этомъ смыслѣ случайная, ни къ чему не обязывающая за предѣлами даннаго опыта; все постоянство нашихъ доселѣшнихъ наблюденій и вся безошибочность нашихъ доселѣшнихъ предсказаній указываетъ только на дѣйствительность прошедшихъ и настоящихъ событій, нисколько не ручаясь за необходимость будущихъ. Но если такимъ образомъ съ эмпирической точки зрѣнія мы не имѣемъ права, основываясь на аналогіи найденныхъ въ прошедшемъ опытѣ отношеній, утверждать съ достовѣрностью неизмѣнность этихъ отношеній въ будущемъ, то не даетъ ли по крайней мѣрѣ эта аналогія нѣкоторую *вѣроятность* такой неизмѣнности? Если доселѣ во всѣхъ случаяхъ безъ исключенія данныя явленія находились между собою въ извѣстномъ отношеніи, не можемъ ли мы съ вѣроятностью утверждать, что такъ же будетъ и впредь? Логическая добросовѣстность заставляетъ насъ, рискуя новымъ парадоксомъ, отвѣчать отрицательно и на этотъ вопросъ. Дѣло въ томъ, что вѣроятность въ точномъ смыслѣ этого слова выражаетъ опредѣленное отношеніе существующаго къ возможному, въ нашемъ вопросѣ отношеніе дѣйствительнаго наличнаго опыта ко всему возможному опыту. Какое же это отношеніе? Нашъ научный опытъ существуетъ, можно сказать, со вчерашняго дня и количество случаевъ, ему подлежавшихъ, въ сравненіи съ остальными безконечно мало. Но еслибы даже этотъ опытъ существовалъ милліоны вѣковъ, то и эти милліоны вѣковъ ничего не значили бы въ отношеніи къ безконечности всѣхъ возможныхъ опытовъ. Какую бы мы ни взяли конечную величину, большую или малую, отношеніе ея къ безконечности всегда одинаково, именно: безконечно приближается къ нулю. Примѣняя это математическое выраженіе къ нашему вопросу, мы должны сказать, что какъ бы ни былъ великъ нашъ прошедшій опытъ, въ которомъ извѣстное отношеніе между явленіями (предполагаемый законъ) оказывалось неизмѣннымъ, это не даетъ намъ никакого основанія съ какою-нибудь опредѣленною вѣроятностью утверждать безусловную неизмѣнность или необходимость этого отношенія во всѣ вре-

мена. И въ самомъ дѣлѣ, мы видимъ, что представители научнаго эмпиризма, при отсутствіи настоящихъ основаній для утвержденія неизмѣнности законовъ явленій, вынуждены прибѣгать къ такимъ основаніямъ, которыхъ несостоятельность и даже странность съ точки зрѣнія эмпиризма бросается въ глаза; таково знаменитое положеніе, что природа однообразна и постоянна въ своихъ дѣйствіяхъ,—положеніе, совершенно равносильное аксіомамъ старинныхъ схоластиковъ о томъ, что природа не терпитъ пустоты, не дѣлаетъ скачковъ и т. п.; но, что было естественно со стороны схоластиковъ, вообще допускавшихъ, что въ основѣ всякаго бытія и знанія лежатъ безусловные умозрительные принципы, извѣстныя veritates aeternae et universales, то совершенно непозволительно для современныхъ эмпириковъ, которые именно стоятъ на отрицаніи всякихъ апріорныхъ истинъ и безусловныхъ аксіомъ даже въ области математики и между тѣмъ представляютъ намъ такую чистѣйшую veritatem aeternam касательно природы и ея дѣйствій. Строго говоря сама природа для эмпиризма есть не болѣе какъ общее понятіе, отвлеченное отъ дѣйствительности наблюдаемыхъ явленій и ихъ фактическихъ отношеній или эмпирическихъ законовъ и слѣдовательно не имѣющее никакого собственнаго содержанія и значенія, независимаго отъ этихъ явленій и законовъ, такъ что выраженіе „природа однообразна и неизмѣнна въ своихъ дѣйствіяхъ" есть только другой оборотъ рѣчи для утвержденія, что законы явленій неизмѣнны; но вѣдь именно это-то утвержденіе и составляетъ вопросъ, его-то и слѣдуетъ обосновать; ссылаться же для этой цѣли на неизмѣнность природы значитъ основывать неизмѣнность законовъ природы на простомъ утвержденіи этой самой неизмѣнности, значитъ впадать въ circulus vitiosus и доказывать idem per idem, причемъ грубость логической ошибки только маскируется метафорическимъ выраженіемъ „природа и ея дѣйствія".

Но если такимъ образомъ мы не можемъ съ эмпирической точки зрѣнія утверждать безусловную необходимость извѣстныхъ общихъ отношеній между явленіями ни въ качествѣ достовѣрной истины, ни даже въ качествѣ вѣроятнаго предположенія, то мы должны признать, что вообще научный опытъ открываетъ намъ только относительную дѣйствительность, а не безусловную необходимость явленій, даетъ намъ только факты, а не законы, извѣщаетъ насъ только о томъ, что бывало и бываетъ, а не о томъ, что должно быть безусловно. Притязаніе отвлеченнаго научнаго эмпиризма познавать неизмѣнные законы явленій, познавать явленія въ ихъ необходимости оказывается неисполнимымъ съ точки зрѣнія самого эмпиризма, оказывается про-

тиворѣчащимъ самому его принципу. На вопросъ: почему извѣстное данное въ опытѣ отношеніе явленій есть необходимое, то-есть законъ, для послѣдовательнаго эмпиризма существуетъ единственный отвѣтъ: потому что это отношеніе всегда наблюдалось и находилось до сихъ поръ; но въ такомъ случаѣ это есть законъ лишь до перваго наблюденія, могущаго показать другое отношеніе между тѣми же явленіями, слѣдовательно это уже не есть настоящій законъ всеобщій и необходимый. Такимъ образомъ, съ чисто-эмпирической точки зрѣнія невозможно даже познаніе явленій въ ихъ необходимости или въ ихъ законахъ; послѣдовательный эмпиризмъ подрываетъ не только умозрительную философію, но и положительную науку въ ея теоретическомъ значеніи. Остается только возможность эмпирическихъ свѣдѣній о явленіяхъ въ предѣлахъ наличнаго опыта, въ ихъ данной фактической связи, всегда могущей оказаться измѣнчивою и преходящею,—свѣдѣній, имѣющихъ иногда практическую пользу, но очевидно лишенныхъ всякаго теоретическаго, умственнаго интереса,—интереса истины, требующаго безусловной неизмѣнности и необходимости.

Между простымъ непосредственнымъ опытомъ и опытомъ научнымъ съ точки зрѣнія эмпиризма различіе только относительное и, можно сказать, количественное; если простой, чувственный опытъ извѣщаетъ насъ о томъ, что совершается въ данномъ единичномъ случаѣ, то опытъ научный сообщаетъ намъ то, что совершается или бываетъ во многихъ случаяхъ, что случается часто; для того же, чтобы познавать бывающее не во многихъ только, а во *всѣхъ* случаяхъ, или случающееся не часто, а всегда, для этого требовалось бы (съ эмпирической точки зрѣнія), чтобы весь возможный опытъ былъ уже исчерпанъ и завершенъ, что на самомъ дѣлѣ, очевидно, невозможно. Какъ бы ни былъ усовершенствованъ нашъ научный опытъ, но если онъ есть только опытъ въ тѣсномъ смыслѣ, то-есть извѣщеніе о томъ, что дѣйствительно для насъ бывало или такъ или иначе нами наблюдалось, то онъ всегда указываетъ намъ только дѣйствительность предмета, а не его необходимость, даетъ намъ только фактъ, а не истину, ибо, какъ мы знаемъ, хотя истина и должна заключать въ себѣ фактическій элементъ, но это есть именно только одинъ ея элементъ, самъ по себѣ еще не отвѣчающій полному опредѣленію истины. Еслибъ истина выводилась только изъ фактическихъ отношеній, изъ фактическаго положенія предмета, то съ измѣненіемъ этихъ фактическихъ отношеній, этого фактическаго положенія предмета,—каковое измѣненіе всегда возможно,—измѣнялась бы неизбѣжно и истина, переставала бы быть чѣмъ была. Но истина по по-

нятію своему неизмѣнна и безусловно обязательна для ума, иначе она будетъ не истиною, а случайнымъ утвержденіемъ.

Такимъ образомъ несомнѣнно, что для познанія истины какъ такой одинъ опытъ, передающій только наличную дѣйствительность предмета и его фактическія отношенія, недостаточенъ, и необходимъ другой родъ знанія, относящійся къ предмету не со стороны его дѣйствительности, а со стороны его необходимости, извѣщающій насъ не объ условномъ бытіи предмета въ области нашихъ чувствъ, а о его безусловномъ содержаніи, независимомъ отъ того, существуетъ ли онъ актуально въ нашемъ воспріятіи въ данную минуту или нѣтъ. Если, какъ мы видѣли, всякій основанный только на опытѣ законъ есть всегда только эмпирическій законъ, то-есть только обобщенный фактъ или сокращенное выраженіе многихъ частныхъ случаевъ, такъ что величайшее множество сдѣланныхъ наблюденій и величайшее постоянство произведенныхъ опытовъ могутъ ручаться только за относительную общность и условную неизмѣнность даннаго отношенія, именно въ предѣлахъ наличной опытной области, откуда до безусловной всеобщности и необходимости, заключающейся въ понятіи истины, всегда остается безконечное разстояніе,—такъ что какъ бы мы ни умножали своихъ наблюденій и опытовъ, мы чрезъ это нисколько не подвинемся къ окончательной цѣли знанія,—то очевидно требуется такой родъ познанія, который всегда и разомъ, то-есть во всякомъ частномъ случаѣ,—въ первомъ и въ милліонномъ все равно,—воспринималъ бы предметъ не какъ этотъ частный случай, а какъ всеобщій законъ, разсматривалъ бы его не въ его данной дѣйствительности, а въ его безусловной необходимости, видѣлъ бы въ этомъ предметѣ не то, чѣмъ онъ бываетъ, а то, что онъ есть; ибо только это и составляетъ истину. Такой способъ познанія, представляющій элементъ всеобщности и необходимости, независимо отъ количества наблюденій и опытовъ, мы имѣемъ въ такъ-называемомъ умозрѣніи или чистомъ (формальномъ) мышленіи.

Умозрѣніе, съ точки зрѣнія сенсуализма и эмпиризма, есть нѣчто чисто субъективное, однозначащее съ вымысломъ; ему противопоставляются данныя опыта какъ нѣчто положительное и объективное; но изъ вышеизложеннаго анализа чувственнаго опыта легко видѣть, что самъ этотъ опытъ не идетъ далѣе субъективныхъ показаній, далѣе того факта, что данными субъектами испытывалось то-то и то-то. Данныя опыта суть только состоянія сознанія, и противополагать ихъ умозрѣнію какъ нѣчто объективное нѣтъ никакого основанія. Въ извѣстномъ отношеніи, именно съ чисто психологической точки зрѣнія,

все для насъ существующее есть только состоянiе нашего сознанiя; но между состоянiями сознанiя мы должны признать нѣкоторыя существенныя различiя; одно изъ этихъ различiй, именно различiе ощущенiй или аффектовъ такъ-называемыхъ внѣшнихъ чувствъ отъ аффектовъ чувства внутренняго, было нами уже указано. Другое, еще болѣе важное въ гнозеологическомъ отношенiи различiе, которое мы теперь имѣемъ въ виду, именно различiе между состоянiями сознанiя, имѣющими умозрительное значенiе и такими, которыя суть лишь данныя опыта въ тѣсномъ смыслѣ или имѣютъ только эмпирическое, чисто-фактическое значенiе, — это различiе легко можетъ быть усмотрѣно изъ анализа любого единичнаго случая. Положимъ, напримѣръ, что я вижу предъ собою горящую свѣчу, слышу звукъ шарманки на улицѣ, ощущаю боль въ правомъ колѣнѣ, чувствую жажду; все это состоянiя сознанiя болѣе или менѣе сложныя. Положимъ теперь съ другой стороны, что я мысленно утверждаю равенство $(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$, или высказываю мысленно Пиѳагорову теорему, или утверждаю, что двѣ величины, равныя одной третьей, равны между собою, — все это также суть состоянiя моего сознанiя, поскольку я все это мыслю и сознаю, но эти состоянiя сознанiя имѣютъ то существенное отличiе отъ предыдущихъ, что они, кромѣ своего психологическаго значенiя, чисто субъективнаго и частнаго (какъ состоянiя *моего* сознанiя), имѣютъ еще значенiе логическое, объективное и всеобщее и что это послѣднее значенiе есть въ нихъ преобладающее; а именно, когда я утверждаю, что величины, равныя одной и той же третьей, равны между собою, я утверждаю это не какъ фактическое состоянiе моего личнаго сознанiя въ данную минуту, а какъ положенiе обязательное для всякаго сознанiя, во всѣ времена мыслящаго о величинѣ. Если меня спросятъ, *почему* я утверждаю, что у меня болитъ колѣно, я могу отвѣтить только: потому что я это чувствую въ данную минуту; но если меня спросятъ, почему я утверждаю, что двѣ величины, равныя одной и той же третьей, равны между собою, я никогда не отвѣчу: потому что я это *мыслю*, а отвѣчу: потому что это необходимо *мыслится*, т. е. всегда и всѣми, тогда какъ боль въ колѣнѣ ощущается только мною въ данную минуту; это ощущенiе ничего не даетъ мнѣ, кромѣ своей наличной фактической дѣйствительности, — я ощущаю боль и только, и конечно никому не придетъ въ голову утверждать это мое состоянiе, какъ всеобщую и необходимую истину. Правда, и это мое состоянiе имѣетъ необходимость, но не само по себѣ, а лишь поскольку я его подвожу подъ какiя-нибудь общiя категорiи, и прежде всего подъ категорiю причинности; раз-

сматривая въ умѣ свое ощущеніе боли какъ извѣстное дѣйствіе, я приписываю его извѣстнымъ причинамъ, тѣмъ или другимъ внѣшнимъ и внутреннимъ условіямъ моего организма, и въ этомъ смыслѣ признаю его необходимымъ; но эта необходимость, поскольку она выводится изъ общаго закона причинности, есть уже нѣкоторая новая мысль, присоединяющаяся къ моему ощущенію, а не само это ощущеніе: эта мысль дается уже умозрѣніемъ, привходящимъ къ моему ощущенію, а не заключается въ самомъ ощущеніи какъ такомъ: въ моемъ чувствѣ боли нѣтъ ничего такого, что бы прямо указывало на его причину и тѣмъ заявляло объ его необходимости. Точно также, когда я слышу звукъ шарманки, я приписываю этотъ звукъ опредѣленной внѣшней причинѣ, шарманщику, играющему на улицѣ и въ этомъ смыслѣ признаю свое ощущеніе звука явленіемъ необходимымъ; но эта необходимая зависимость отъ внѣшней причины нисколько не заключается въ самомъ звукѣ, въ качествѣ или содержаніи этого моего ощущенія и, въ самомъ дѣлѣ, въ случаѣ галлюцинаціи мое ощущеніе звука по содержанію или качеству своему можетъ быть совершенно такимъ же, какъ и прежде, но внѣшней причины этого ощущенія не оказывается. Такимъ образомъ общее и необходимое значеніе нашихъ ощущеній, ихъ логическое или онтологическое значеніе является только привходящимъ къ ихъ простой психологической дѣйствительности и поэтому нисколько не исчерпывающимъ и не покрывающимъ этой ихъ дѣйствительности, которая всегда остается чисто субъективною и единичною и потому никогда непередаваемою вполнѣ для другого [1]). Какъ мы видѣли прежде, единичный фактъ чувственнаго опыта, единичное ощущеніе никогда не можетъ быть передано въ словахъ, потому что всѣ слова имѣютъ общее логическое значеніе; передана объективно можетъ быть только связь даннаго психическаго факта съ другими, опредѣляемая какимъ-нибудь общимъ принципомъ умозрительнаго характера. Когда я говорю: я ощущаю теперь свѣтъ

[1]) Такимъ образомъ мы приходимъ къ результату, прямо противоположному точкѣ зрѣнія сенсуализма и эмпиризма, согласно которой объективная дѣйствительность принадлежитъ даннымъ чувственнаго опыта, умозрительныя же мысли суть лишь субъективный вымыселъ, тогда какъ на самомъ дѣлѣ оказывается, что данныя чувственнаго опыта (испытываемыя ощущенія) суть лишь чисто субъективныя состоянія, которыя могутъ получить объективное значеніе только отъ извѣстныхъ категорій разума, которыя такимъ образомъ представляютъ собою относительно объективное начало. Если читатель припомнитъ то, что было сказано въ одной изъ предыдущихъ главъ (XXXIV), то увидитъ, что критика сенсуализма и эмпиризма заставляетъ насъ въ извѣстномъ смыслѣ вернуться къ тому, что безсознательно предполагалось догматическимъ реализмомъ, но это предположеніе, пройдя черезъ настоящій анализъ, тѣмъ самымъ теряетъ характеръ догматическаго предположенія.

этой свѣчки, то всѣ эти термины: „я“, „ощущаю“, „теперь“ и т. д. суть общія категоріи, подъ которыя я подвожу субъективное ощущеніе, фактъ моего сознанія, и соединеніемъ или сочетаніемъ этихъ общихъ категорій опредѣляется мѣсто этого психическаго факта въ общемъ сознаніи; самое же ощущеніе, какъ принадлежащее моей внутренней дѣйствительности, всегда остается при мнѣ, какъ моя неотчуждаемая собственность.

Совершенно другое находимъ мы въ состояніяхъ сознанія чисто мыслительныхъ или умозрительныхъ. Когда я утверждаю, что двѣ величины, равныя одной и той же третьей, равны между собою, то въ самомъ этомъ утвержденіи уже заключается его необходимость и всеобщность, ибо я мыслю при этомъ не о какой-нибудь особенной величинѣ, а о всякой величинѣ, или о всѣхъ величинахъ вообще, и утверждаю ихъ равенство при данномъ условіи не въ какомъ-нибудь частномъ случаѣ, а во всѣхъ случаяхъ вообще, такъ что всеобщность и необходимость не привносится здѣсь какою-нибудь новою мыслью, а уже содержится въ первой мысли какъ ея собственное внутреннее качество. Здѣсь общіе отвлеченные термины служатъ не для характеризованія единичнаго факта, а для выраженія общаго содержанія самой мысли, которой такимъ образомъ эти термины вполнѣ соотвѣтствуютъ, вполнѣ ее покрываютъ. Я имѣю здѣсь въ виду только то, что дѣйствительно высказываю; самое содержаніе моей мысли имѣетъ характеръ объективный, для всѣхъ равно обязательный, ни отъ какого субъекта не зависящій; въ этомъ положеніи о равенствѣ величинъ нѣтъ ничего субъективнаго, исключительно мнѣ принадлежащаго; значеніе этой мысли зависитъ не отъ мыслящаго, а отъ самой мысли, отъ ея собственнаго предмета; поэтому хотя это положеніе о величинахъ, поскольку я его мыслю, есть состояніе моего сознанія, но самое это обстоятельство, что я его мыслю, есть нѣчто привходящее, для содержанія мысли случайное и безразличное, ибо это положеніе вѣрно *не потому*, что я его мыслю, а по существу дѣла, и оно было бы точно такъ же вѣрнымъ, еслибъ его мыслилъ кто-нибудь другой и еслибы меня совсѣмъ никогда не существовало, тогда какъ, напротивъ, мое ощущеніе боли возможно только при моемъ субъективномъ существованіи, которому оно всецѣло принадлежитъ. Говоря объ испытываемомъ мною ощущеніи я имѣю въ виду только фактъ моего внутренняго бытія; высказывая же математическую аксіому я имѣю въ виду не тотъ фактъ, что я ее мыслю, а самое объективное содержаніе этой мысли, нисколько не связанное само по себѣ съ моимъ субъективнымъ бытіемъ, совершенно одинаковое для всѣхъ субъектовъ. Такимъ

образомъ, хотя и данное чувственнаго опыта, и умозрительная мысль суть факты или состоянія нашего сознанія, но для первыхъ это есть обстоятельство существенное, для вторыхъ же совершенно случайное и привходящее.

Итакъ, между состояніями нашего сознанія есть такія, значеніе которыхъ заключается главнымъ образомъ въ ихъ наличной дѣйствительности, въ ихъ простомъ бытіи въ качествѣ единичнаго психическаго факта, и есть другія, значеніе которыхъ состоитъ прежде всего въ ихъ объективномъ содержаніи всеобщемъ и необходимомъ, для всѣхъ одинаковомъ и равно обязательномъ. Перваго рода состоянія сознанія не выводятъ насъ изъ нашего чисто субъективнаго бытія, остаются въ предѣлахъ нашей внутренней психической сферы и потому могутъ быть названы имманентными; состоянія же второго рода переходятъ за предѣлы этой субъективной сферы, переводятъ насъ въ нейтральную область общихъ объективныхъ истинъ и потому могутъ быть названы трансцендентальными. Перваго рода состоянія сознанія, которыя мы только испытываемъ или переживаемъ, составляютъ опытъ въ собственномъ смыслѣ этого слова и играютъ главную роль въ личной вседневной жизни, во всѣхъ чисто практическихъ отношеніяхъ къ предметамъ; второго рода состоянія сознанія образуютъ умозрѣніе и играютъ главную роль въ дѣлѣ знанія, въ теоретическомъ отношеніи къ предметамъ. Но уже и вседневная, личная жизнь, хотя не имѣетъ никакихъ теоретическихъ цѣлей, не можетъ однако вовсе обойтись безъ умозрѣнія, ибо и эта жизнь имѣетъ свою логическую (словесную) сторону, и каждый разъ, когда мы высказываемъ что-нибудь выходящее за предѣлы простого, единичнаго факта нашей внутренней жизни, мы неизбѣжно трансцендируемъ область чистаго опыта и вступаемъ на почву умозрѣнія. Въ наукѣ же не только философской, но и положительной умозрѣніе играетъ роль первенствующую, только точка опоры и первый элементарный матеріалъ научныхъ построеній дается опытомъ: уже для первоначальной обработки этого матеріала необходимы понятія и принципы умозрительнаго происхожденія, въ окончательномъ же возведеніи научнаго зданія дѣятельная роль принадлежитъ всецѣло умозрѣнію, и если тѣмъ не менѣе наука не дѣлаетъ шага безъ опытныхъ данныхъ, то это совершенно естественно именно потому, что эти данныя составляютъ ея первый матеріалъ, а въ наукѣ, какъ и во всемъ другомъ, форма нераздѣльна отъ матеріи. Если же эмпиризмъ, основываясь на необходимости опытнаго элемента для науки, приписываетъ ему исключительное значеніе въ наукѣ, хочетъ свести

всю науку къ одному этому элементу, выдѣляя его или отвлекая отъ остальныхъ, то онъ, конечно, этимъ нисколько не измѣняетъ дѣйствительнаго характера науки, а обнаруживаетъ только свой собственный характеръ—исключительнаго *отвлеченнаго* начала.

XXXVIII. Невозможность познать всеобщую систему явленій на почвѣ положительныхъ наукъ. Необходимость раціональной философіи.

Положительная наука есть познаніе данныхъ въ опытѣ явленій въ ихъ необходимости или ихъ законахъ. Эта необходимость или закономѣрность явленій, какъ было показано, не заключается въ фактическихъ данныхъ опыта самихъ по себѣ, а открывается лишь привходящею дѣятельностью чистаго мышленія или умозрѣнія. Такимъ образомъ положительная наука не есть только опытное, эмпирическое познаніе, она основывается на опытѣ, соединенномъ съ умозрѣніемъ (или по выраженію Огюста Конта „съ правильнымъ разсужденіемъ", raisonnement régulier). Наука получаетъ изъ опыта извѣстныя данныя какъ фактическій матеріалъ, которому она сообщаетъ форму необходимости или закономѣрности. Эта необходимость въ законахъ явленій нисколько не опредѣляетъ самаго существованія явленій, ею не утверждается, что извѣстное явленіе существовало тамъ-то и тогда-то (или вездѣ и всегда), а утверждается только, что *если* это явленіе существуетъ, то когда и гдѣ бы оно ни существовало, оно необходимо существуетъ *такъ*, а не иначе, то-есть въ такомъ, а не иномъ отношеніи къ другимъ явленіямъ. Въ этомъ смыслѣ необходимость закона есть условная, именно она имѣетъ силу только подъ условіемъ существованія явленія, которое (существованіе) отъ закона не зависитъ и изъ него выведено быть не можетъ. Законъ утверждаетъ только, что во всѣхъ случаяхъ безъ исключенія, когда будетъ существовать или существовало извѣстное явленіе, оно будетъ существовать въ этой опредѣленной формѣ, но самые случаи его существованія нисколько закономъ не опредѣляются и даже такихъ случаевъ можетъ и совсѣмъ никогда не произойти, такъ что законъ остается только въ области возможнаго. Законъ имѣетъ силу во всѣхъ относящихся къ нему случаяхъ безъ исключенія и въ этомъ смыслѣ его необходимость безусловна; но такъ какъ самое существованіе подлежащихъ ему случаевъ отъ него не зависитъ и есть условіе для его примѣненія, то съ этой стороны необходимость закона является

условною. Подобно этому и всеобщность закона является относительною, ибо изо всего безконечнаго числа возможныхъ и дѣйствительныхъ отношеній, въ которыхъ каждое явленіе находится ко всѣмъ другимъ, закономъ опредѣляется только нѣкоторое отношеніе, онъ опредѣляетъ явленіе только съ извѣстной стороны, такъ напримѣръ, законы математическіе опредѣляютъ явленія только въ ихъ количественныхъ отношеніяхъ въ пространствѣ и времени; поэтому хотя эти законы и общи для всѣхъ явленій, хотя они обнимаютъ всѣ явленія, но они не обнимаютъ *всего* явленія, а касаются только извѣстныхъ частныхъ сторонъ и отношеній.

Такимъ образомъ, законы явленій, составляющіе содержаніе частныхъ наукъ, представляютъ намъ только отдѣльныя стороны феноменальнаго міра, а не его всеобщую истину. Для достиженія этой послѣдней необходимо соединеніе всѣхъ этихъ частныхъ законовъ и слѣдовательно частныхъ наукъ въ одну цѣльную связную систему знанія. Таково совершенно законное требованіе позитивизма. Но какъ можетъ быть осуществлено это требованіе, какимъ образомъ частныя науки могутъ быть связаны въ одну всеобщую систему? Позитивизмъ указываетъ на существующее между научными законами явленій отношеніе большей или меньшей сложности, въ силу котораго законы явленій болѣе сложныхъ предполагаютъ законы менѣе сложные и болѣе элементарные и зависятъ отъ нихъ; такъ механическіе законы движенія тѣлъ предполагаютъ математическіе законы пространства и числа и зависятъ отъ нихъ; физіологическіе законы растительной и животной жизни предполагаютъ законы физическихъ и химическихъ явленій и отъ нихъ зависятъ и т. д. Соотвѣтственно этому всѣ частныя науки могутъ быть приведены въ одну іерархическую систему, въ основѣ которой будетъ лежать самая несложная, элементарная, а потому и самая общая, всѣми остальными предполагаемая наука, математика, на вершинѣ же будетъ находиться самая сложная, всѣ остальныя предполагающая наука—соціологія. Такимъ образомъ, система наукъ сводится здѣсь къ простой классификаціи частныхъ наукъ по степени сложности или конкретности ихъ предмета. Спрашивается: даетъ ли такая система всеобщую истину явленій, то-есть представляетъ ли она ту внутреннюю связь, которая соединяетъ каждое явленіе со всѣми другими и дѣлаетъ изо всѣхъ одно неразрывное цѣлое, какъ этого требуетъ единство истины? Для того, чтобы многіе частные законы явленій и многія частныя научныя знанія составляли одну всеобщую истину, очевидно требуется, чтобы всѣ они были соединены не механически, а органически, то-есть чтобы каждый

частный законъ (и каждая частная наука) былъ незамѣнимымъ членомъ всей системы, былъ внутренно необходимъ для всѣхъ другихъ, чтобы всѣ они съ одинаковою необходимостью опредѣляли другъ друга, находились бы между собою во внутреннемъ взаимодѣйствіи. Удовлетворяетъ ли этому требованію предлагаемая намъ система или классификація наукъ?

Возьмемъ законы механики, которыми опредѣляется движеніе физическихъ тѣлъ. Эти законы, какъ мы знаемъ, предполагаютъ изучаемые другою наукой, математикой, законы пространства и числа, и зависятъ отъ этихъ послѣднихъ поскольку всякое движеніе совершается въ пространствѣ и времени; такимъ образомъ, механика заключаетъ въ себѣ математическій элементъ и со стороны этого элемента естественно зависитъ отъ математики; но собственный специфическій предметъ механики какъ особой науки есть не этотъ ея элементъ, общій у нея съ математикой, не эти законы пространства и числа, а нѣкоторый новый привходящій факторъ, не вытекающій изъ пространства, времени и числа самихъ по себѣ, именно движеніе физическихъ тѣлъ. Но этотъ новый факторъ для математики есть нѣчто совершенно случайное, безъ чего она можетъ вполнѣ обойтись. Въ самомъ дѣлѣ, математика изучаетъ законы пространства и числа только какъ чистыхъ формъ, безо всякаго прямаго отношенія къ тѣмъ предметамъ, которые въ этихъ формахъ могутъ заключаться, каковы напримѣръ движущіяся тѣла, составляющія предметъ механики. Для математика какъ математика физическія тѣла и ихъ движенія суть нѣчто вполнѣ безразличное и ненужное, ибо всѣ истины, которыя онъ изучаетъ, всѣ математическіе законы пространственныхъ формъ и числовыхъ отношеній, не относясь ни къ какимъ конкретнымъ предметамъ, остались бы безъ малѣйшаго измѣненія еслибы даже совсѣмъ никакого движенія и никакихъ физическихъ тѣлъ никогда не существовало. [1]) Такимъ образомъ, мы не можемъ утверждать, чтобы механика вообще находилась во внутренней связи съ математикой, мы можемъ сказать только что въ механикѣ есть нѣкоторый математическій элементъ, составляющій ея зависимость отъ математики, но что въ своемъ собственномъ, специфическомъ элементѣ, дѣлающемъ ее этою опредѣленною, особенною наукой, именно поскольку она есть наука о движеніи тѣлъ, механика не состоитъ ни

---

[1]) Хотя геометрія и имѣетъ дѣло съ тѣлами, но безо всякаго отношенія къ ихъ механической сторонѣ, то-есть массѣ, силѣ и движенію.

въ какой связи съ математикой и является для этой послѣдней какъ чистая случайность.

Возьмемъ далѣе законы органической жизни, изучаемые особою наукой, біологіей. Поскольку матерія организмовъ состоитъ изъ различныхъ простыхъ веществъ и ихъ сочетаній, изучаемыхъ химіей, поскольку при различныхъ функціяхъ органической жизни развиваются тѣ или другія физическія явленія: какъ-то теплота, электричество и т. п., постольку біологія предполагаетъ физику и химію и зависитъ отъ нихъ. Но біологія какъ особая наука о явленіяхъ жизни органической имѣетъ своимъ собственнымъ предметомъ не эти физическія и химическія явленія сами по себѣ, она имѣетъ въ виду не теплоту, свѣтъ, химическое сродство и т. д., въ ихъ общихъ свойствахъ и законахъ, изучаемыхъ физикой и химіей и не имѣющихъ никакого отношенія къ различію между органическимъ и неорганическимъ міромъ, нѣтъ, для біологіи эти явленія получаютъ значеніе, становятся ея предметомъ лишь когда и поскольку они входятъ въ нѣкоторую новую особую форму, именно органическую, поскольку они являются не въ своемъ общемъ свойствѣ какъ физическія и химическія явленія вообще, а въ нѣкоторыхъ особенныхъ видоизмѣненіяхъ и сочетаніяхъ, соотвѣтствующихъ условіямъ жизни органической. Сами по себѣ физическія и химическія явленія въ своихъ общихъ законахъ составляютъ лишь безразличный возможный матеріалъ для явленій органическаго порядка; чтобъ образовать дѣйствительныя органическія явленія и черезъ то получить біологическое значеніе, этотъ физическій и химическій матеріалъ долженъ подчиниться нѣкоторому особенному порядку или плану бытія органическаго, эти простыя явленія должны войти въ составъ того новаго сложнаго явленія, которое мы называемъ жизнью. Итакъ, біологія какъ особая наука объ органической жизни, имѣетъ нѣкоторый собственный специфическій элементъ, привходящій къ общимъ физическимъ законамъ, и этотъ-то элементъ, существенный для біологіи, не имѣетъ никакого необходимаго значенія для физики и химіи, является для нихъ совершенно случайнымъ. Химикъ и физикъ совсѣмъ не нуждаются для своихъ наукъ въ предположеніи органическаго міра; еслибъ его совсѣмъ не существовало, физическіе и химическіе законы мірозданія не потерпѣли бы никакого измѣненія; вѣдь они несомнѣнно дѣйствовали на земномъ шарѣ когда на немъ еще не появлялась органическая жизнь и точно также продолжали бы дѣйствовать еслибъ она когда-нибудь исчезла. Такимъ образомъ, мы никакъ не можемъ утверждать, чтобы между біологіей и предшествую-

щими ей науками была внутренняя неразрывная связь и необходимое взаимодѣйствіе, ибо въ своемъ собственномъ формальномъ, специфическомъ элементѣ, образующемъ ее какъ особую науку органической жизни, біологія совершенно независима отъ физики и химіи и для этихъ наукъ она и ея собственный предметъ являются какъ чистая случайность [1]).

Точно то же должно сказать и объ отношеніи біологіи къ социологіи. Очевидно, наукѣ о животныхъ и растительныхъ организмахъ нѣтъ никакого дѣла до человѣческаго общества, и съ другой стороны, хотя люди, составляющіе общество, суть между прочимъ и животныя, но такъ какъ свои соціальныя учрежденія они созидаютъ очевидно не въ этомъ своемъ общемъ качествѣ животныхъ вообще, а въ своемъ особенномъ специфическомъ качествѣ животныхъ соціальныхъ, что и даетъ основаніе для особой науки — соціологіи, то ясно, что эта особая наука какъ такая не находится ни въ какой внутренней связи и прямой зависимости отъ общихъ законовъ животнаго и растительнаго міра, изучаемыхъ біологіей; съ точки же зрѣнія этой послѣдней, самое существованіе человѣческаго общества, а слѣдовательно и особыхъ соціологическихъ законовъ имъ управляющихъ является какъ нѣчто совершенно безразличное и случайное.

Изъ сказаннаго легко видѣть, что въ той внѣшней системѣ наукъ какую предлагаетъ позитивизмъ, высшія, то-есть болѣе сложныя науки, хотя и опираются на низшія какъ на свой матеріальный базисъ, но по своему особенному предмету, или по тому специфическому элементу, который образуетъ ихъ какъ особыя науки, онѣ стоятъ внѣ всякой внутренней зависимости отъ предыдущихъ, менѣе сложныхъ наукъ, а для этихъ послѣднихъ высшія науки съ ихъ особеннымъ предметомъ или въ ихъ специфическомъ элементѣ являются чистою случайностью. Чѣмъ сложнѣе и въ этомъ смыслѣ совершеннѣе явленія, изучаемыя какою-нибудь наукой, тѣмъ болѣе представляютъ они элементъ случайности. Такъ если мы обозначимъ специфическій элементъ основной, наиболѣе общей науки, математики, чрезъ a, специфическій элементъ слѣдующей науки, механики, чрезъ b, астро-

---

[1]) Существуетъ, правда, „органическая химія", но и она имѣетъ дѣло съ органическими веществами не въ ихъ біологическомъ качествѣ, не какъ съ матеріей живого организма, а лишь какъ съ однимъ изъ многихъ возможныхъ родовъ сочетанія химическихъ элементовъ, и то обстоятельство, что этотъ родъ сочетанія образуетъ ткани живыхъ организмовъ, для химика какъ химика есть нѣчто совершенно безразличное.

номіи чрезъ c и такъ далѣе, то система наукъ, установленная позитивизмомъ, представится въ видѣ слѣдующаго ряда:

(Математика)—a.
(Механика)—$a+b$.
(Астрономія)—$(a+b)+c$.
(Физика)—$(a+b+c)+d$.
(Химія)—$(a+b+c+d)+e$.
(Біологія)—$(a+b+c+d+e)+f$.
(Соціологія)—$(a+b+c+d+e+f)+g$.

Если мы спросимъ теперь: гдѣ въ этомъ ряду наукъ тотъ всеобщій принципъ, который связывалъ бы между собою всѣ эти частные элементы наукъ—a, b, c и т. д., которому бы всѣ эти частные элементы были подчинены и который заключалъ бы въ себѣ основаніе для ихъ внутренней координаціи? Такого общаго принципа здѣсь очевидно нѣтъ. Правда, у всѣхъ этихъ наукъ есть нѣчто общее, именно математическій элементъ a, но вѣдь это есть только одинъ изъ частныхъ элементовъ, входящій въ составъ наукъ, а никакъ не всеобщій принципъ, обнимающій и связывающій всѣ частные элементы; a не есть здѣсь единое во всѣхъ, а только одно изъ многихъ, наряду съ другими; этотъ элементъ, образующій математику, существуетъ въ остальныхъ наукахъ *вмѣстѣ* съ ихъ специфическими элементами, онъ существуетъ вмѣстѣ съ b, c, d и т. д., но безо всякой общей, одинаковой связи съ b, c, d; онъ не есть образовательное начало для специфическихъ элементовъ всѣхъ наукъ, а только одна сторона или часть этихъ наукъ, причемъ легко видѣть, что чѣмъ сложнѣе извѣстная наука, тѣмъ эта часть имѣетъ въ ней меньше значенія; такъ всякій согласится, что уже въ біологіи, не говоря о соціологіи, вліяніе этого математическаго элемента (a) совершенно ничтожно. Во всякомъ случаѣ это есть только одинъ изъ частныхъ научныхъ элементовъ, самый бѣдный по содержанію, не обнимающій собою другихъ элементовъ и слѣдовательно не могущій соединять ихъ въ одну систему. Для такого соединенія необходима, говоря математическимъ языкомъ, нѣкоторая *функція*, общая всѣмъ частнымъ элементамъ a, b, c, d и т. д., и потому образующая изъ нихъ одно опредѣленное цѣлое. Система наукъ, чтобы быть дѣйствительно системой, а не внѣшнею классификаціей, должна представляться не какъ a; $a+b$; $(a+b)+c$ и т. д., а какъ ϕ (a, b, c, d, e, f, g).

Эта общая функція, внутренно соединяющая всѣ специфическіе элементы частныхъ наукъ, очевидно не представляется ни одною изъ

этихъ послѣднихъ, а равно не можетъ быть образована и ихъ простымъ соединеніемъ, ибо въ такомъ случаѣ мы получили бы только сумму частныхъ элементовъ, а не общую ихъ функцію. Эта послѣдняя не слагается изъ частныхъ наукъ, а предполагается ими. Если такимъ образомъ этотъ необходимый для системы наукъ синтетическій принципъ не можетъ быть данъ самими частными науками ни въ отдѣльности, ни вмѣстѣ взятыми, то слѣдовательно должно допустить нѣкоторую всеобщую универсальную науку, содержащую въ своемъ единствѣ всѣ тѣ образовательныя (формальныя) начала, которыя порознь проявляются въ частныхъ наукахъ. Эта всеобщая или всеединая наука очевидно по самому существу своему должна имѣть характеръ по преимуществу умозрительный, принадлежать къ области логическаго мышленія, а не чувственнаго опыта. Какъ мы видѣли, уже и въ частныхъ положительныхъ наукахъ вся ихъ формальная сторона, все то, что даетъ ихъ истинамъ ту степень относительной необходимости и общности, которая только для нихъ доступна,—все это имѣетъ умозрительный характеръ. Но здѣсь, въ частныхъ наукахъ, умозрѣніе всегда обращено на какой-нибудь отдѣльный данный въ опытѣ предметъ или на какую-нибудь особенную фактически существующую сторону въ бытіи явленій, и наука не выводитъ этого частнаго предмета, этой частной стороны явленій изъ какого-нибудь принципа, какъ нѣчто необходимое, а прямо беретъ этотъ предметъ какъ фактъ, какъ нѣчто существующее въ опытѣ: это для нея такимъ образомъ не истина разума, а только данное опыта. Такъ даже самая общая изъ наукъ, математика, имѣя своимъ предметомъ пространство и число, не выводитъ логической необходимости пространства и числа самихъ по себѣ, а беретъ ихъ какъ нѣчто данное и затѣмъ уже развиваетъ ихъ необходимыя отношенія. Въ остальныхъ наукахъ опытный элементъ, какъ мы знаемъ, занимаетъ еще болѣе мѣста. Такимъ образомъ хотя истины науки и необходимы, но такъ какъ самый предметъ къ которому онѣ относятся, есть только одинъ изъ многихъ возможныхъ предметовъ, и его дѣйствительное существованіе не выводится и не объясняется наукой, а представляется какъ чистый фактъ, то-есть какъ нѣчто случайное, то и сами истины науки по *содержанію* своему становятся случайными и частными, такъ какъ необходимость ихъ есть только условная и общность ихъ только относительная: онѣ представляютъ то, что необходимо заключается въ извѣстномъ частномъ предметѣ, самое существованіе котораго для нихъ есть только случайное. Въ противоположность этому всеобщая наука должна имѣть въ виду то, что необходимо содержится во вся-

комъ опытѣ или то, что лежитъ въ основаніи всего существующаго; такимъ образомъ предметъ ея необходимъ и всеобщъ безусловно, всѣ ея истины представляютъ внутреннюю необходимость, обязательную для всякаго факта и ни отъ какого факта не зависящую; все содержаніе этой науки выводится изъ первыхъ началъ, то-есть изъ безусловныхъ принциповъ разума. Такая всеобщая наука есть раціональная философія, то-есть систематическое умозрѣніе изъ принциповъ, содержащее въ себѣ истины, безусловно всеобщія и необходимыя, истины предполагаемыя всякимъ частнымъ опытомъ и всякою частною наукой. Основные принципы частныхъ наукъ, будучи связаны съ этими всеобщими и необходимыми истинами философіи, входятъ въ опредѣляемый этою послѣднею общій планъ мыслимаго бытія, получаютъ въ немъ опредѣленное мѣсто и чрезъ то становятся сами всеобщими необходимыми истинами и вмѣстѣ съ тѣмъ вступаютъ въ опредѣленное внутреннее отношеніе другъ къ другу, образуя дѣйствительную систему. Если такимъ образомъ каждая отдѣльная наука въ своемъ опытномъ элементѣ получала матеріалъ, а въ умозрѣніи научную форму, то всѣ частныя науки въ совокупности по отношенію къ раціональной философіи представляютъ матеріалъ, который отъ этой философіи получаетъ форму безусловной необходимости и всеобщности (всеединства), то-есть форму истиннаго знанія.

XXXIX. Общее начало раціонализма. Раціонализмъ догматическій и раціонализмъ критическій. Раціонализмъ абсолютный. Границы отвлеченной философіи.

Для того чтобы наше знаніе было истиной, оно должно представлять не одну дѣйствительность или реальность существующаго, а его *смыслъ* или *разумъ*. Въ истинномъ познаніи долженъ намъ открываться общій смыслъ или разумъ вещей (ratio rerum, ὁ λόγος τῶν ὄντων), мы должны познавать каждый предметъ въ его отношеніи ко всему, то-есть мы должны знать мѣсто, положеніе или значеніе, которое данный предметъ занимаетъ въ общемъ порядкѣ или планѣ всего существующаго. Разумъ или смыслъ вещи состоитъ именно въ ея отношеніи ко всему, но такъ какъ совершенно очевидно, что отношеніе каждой вещи къ безконечному множеству всѣхъ другихъ предметовъ и явленій, порознь взятыхъ, никогда опредѣлено быть не можетъ, то слѣдовательно, говоря объ отношеніи даннаго предмета ко всему, подъ всѣмъ должно разумѣть не внѣшнюю совокупность или сумму всѣхъ

вещей и явленій, каковая сумма всегда остается неопредѣленною, а должно разумѣть *все* какъ нѣкоторое *единство*, то-есть должно признать нѣкоторое единое начало, общее всѣмъ вещамъ, обнимающее собою все дѣйствительное и все возможное бытіе и превращающее неопредѣленную множественность вещей и безконечные ряды явленій въ одно опредѣленное, въ себѣ замкнутое и совершенное „все". Такимъ образомъ истинное знаніе возможно только подъ формой разумности или *всеединства*, то-есть его истинность опредѣляется не реальностью его содержанія, составляющею лишь матерію истины, а разумностью его формы, то-есть отношеніемъ этого содержанія ко всему въ единствѣ или ко всеединому началу. Но эта разумность познаваемаго, какъ мы видѣли, не дается опытомъ, потому что въ опытѣ мы всегда имѣемъ только частную и множественную дѣйствительность, потому что въ опытѣ нѣтъ ни „всего", ни „единаго". Разумъ или смыслъ познаваемыхъ вещей и явленій можетъ быть познанъ только разумомъ же или смысломъ познающаго субъекта, отношеніе даннаго предмета ко всему можетъ существовать для насъ лишь поскольку въ насъ самихъ есть принципъ всеединства, то-есть разумъ; иначе мы въ своемъ познаніи ограничивались бы подобно остальнымъ животнымъ непосредственно насъ касающеюся дѣйствительностью частныхъ предметовъ и явленій. Но человѣкъ, воспринимая или пассивно испытывая данную дѣйствительность въ качествѣ субъекта чувственнаго, въ то же время въ качествѣ субъекта разумнаго опредѣляетъ смыслъ этой дѣйствительности, оцѣниваетъ ее по отношенію къ тому принципу всеединства, который онъ въ себѣ самомъ имѣетъ какъ свой разумъ.

Такимъ образомъ мѣрило истины переносится изъ внѣшняго міра въ самого познающаго субъекта, основаніемъ истины признается не природа вещей и явленій, а разумъ человѣка. Реализмъ въ обоихъ своихъ видахъ ищетъ основанія истины внѣ познающаго субъекта какъ познающаго, или разума, въ независимой отъ него реальности. Правда, реализмъ критическій призналъ за реальностью лишь субъективное значеніе явленія, но и сведенная къ состояніямъ нашего сознанія реальность явленій все-таки остается чѣмъ-то внѣшнимъ для познающаго ума: онъ находитъ въ себѣ эти явленія, эти состоянія сознанія какъ нѣчто только данное, какъ простой фактъ, не выводимый ни изъ какихъ внутреннихъ основаній, ни изъ какого необходимаго, присущаго субъекту принципа; такимъ образомъ и здѣсь основаніе истины остается внѣшнимъ для познающаго субъекта. Но, какъ мы видѣли, это внѣшнее основаніе истины оказывается несостоятель-

нымъ, потому что всякая данная реальность (понимается ли она какъ вещь или какъ явленіе — все равно) какъ нѣчто частное и случайное не можетъ удовлетворять необходимой формѣ истины, которая требуетъ принципа, а не факта. Поэтому настоящая, достигнутая нами теперь точка зрѣнія признаетъ опредѣляющимъ началомъ истиннаго знанія не матеріальное его содержаніе, которое для самаго знанія есть нѣчто внѣшнее и потому случайное, а его идеальную форму, которая для него безусловно необходима; другими словами: эта точка зрѣнія видитъ основаніе истины не въ реальности познаваемаго (внѣшняго міра или природы), а въ разумѣ познающаго (человѣка). Здѣсь мы имѣемъ такимъ образомъ принципъ *раціонализма*. Но спрашивается: какимъ образомъ разумъ человѣческій можетъ познавать разумъ внѣшнихъ вещей, какимъ образомъ наше субъективное мышленіе можетъ имѣть значеніе объективнаго знанія, или другими словами, какъ можетъ наше отношеніе ко всеединому (нашъ разумъ) опредѣлять отношеніе ко всеединому другихъ независимыхъ отъ насъ вещей, или—такъ какъ это отношеніе ко всеединому составляетъ истинное существо вещей,—какимъ образомъ нашъ разумъ можетъ познавать существо вещей? Когда эта возможность не подвергается изслѣдованію, но объективное значеніе разума прямо предполагается какъ нѣчто данное и само по себѣ ясное, и затѣмъ истины разума прямо развиваются какъ истины вещей (истины логическія какъ истины онтологическія), тогда раціонализмъ представляетъ характеръ догматическій. Но на этомъ догматизмѣ самъ разумъ остановиться не можетъ, ибо его отличительное свойство въ томъ и состоитъ, что онъ не допускаетъ ничего просто даннаго, непосредственнаго, что онъ стремится все объяснить, то-есть все вывести изъ принципа; поэтому раціонализмъ догматическій необходимо смѣняется раціонализмомъ критическимъ, въ которомъ самъ разумъ изслѣдуетъ свои познавательныя силы и подвергаетъ критикѣ свою предполагаемую способность постигать существо внѣшнихъ вещей. Здѣсь по вопросу о познаніи (то-есть объ отношеніи объективнаго бытія къ познающему субъекту) мы видимъ въ сферѣ раціонализма повтореніе того же самаго, что видѣли на почвѣ реализма, только при обратной точкѣ отправленія—тамъ отъ реальности, здѣсь отъ разума; какъ тамъ является съ начала реализмъ догматическій, принимающій на вѣру способность внѣшнихъ вещей входить въ воспріятіе субъекта и прямо опредѣлять собою его познаніе, такъ и здѣсь (въ раціонализмѣ) сначала принимается на вѣру способность нашего разума проникать въ существо вещей и опредѣлять ихъ истину; и какъ тамъ съ развитіемъ мысли является кри-

тика разсудка, показывающая что внѣшнія вещи какъ такія не могутъ входить въ наше субъективное бытіе и что слѣдовательно всѣ данныя нашего опыта суть не свойства вещей самихъ по себѣ, а только ихъ явленія въ насъ или состоянія нашего сознанія, такъ точно и здѣсь (въ раціонализмѣ) является критика разума, показывающая, что разумъ субъекта какъ такой не можетъ переходить за предѣлы внутренней субъективной области и проникать въ существо внѣшнихъ вещей, и что слѣдовательно собственныя апріорныя истины разума суть необходимыя формы не вещей, а только явленій.

Критическій раціонализмъ (въ исторіи философіи неразрывно связанный съ именемъ Канта) исходитъ изъ самостоятельности нашего разума, признаетъ апріорный характеръ его истинъ, но принимаетъ эти истины лишь какъ общія формы и законы явленій (для насъ) или какъ необходимыя условія нашего опыта, и въ этомъ только смыслѣ придаетъ имъ объективное значеніе. Здѣсь разумность или всеединство есть только формальный принципъ, выражающій только требованіе или умственную потребность сводить все къ одному идеальному началу, которое само такъ же какъ и это требованіе существуетъ только въ нашемъ умѣ, есть наша мысль, которой можетъ-быть ничего и не соотвѣтствуетъ во внѣшнемъ бытіи, такъ такъ это бытіе совершенно намъ неизвѣстно, то же, что намъ извѣстно—міръ явленій—самъ по себѣ не представляетъ никакого всеединства или разумности, происходя изъ эмпирическихъ воздѣйствій вещей на наше чувственное воспріятіе. Согласно этому наше познаніе слагается изъ двухъ факторовъ: изъ данныхъ чувственнаго воспріятія, составляющихъ все реальное содержаніе познанія и имѣющихъ лишь эмпирическое значеніе (какъ факты сознанія) и изъ апріорныхъ формъ и законовъ нашего ума (то-есть вопервыхъ, изъ способовъ созерцанія— пространства и времени, 2) категорій разсудка и 3) идей разума), не имѣющихъ никакого собственнаго содержанія, не представляющихъ собою никакого истиннаго бытія, а только придающихъ характеръ всеобщности и необходимости тому эмпирическому матеріалу ощущеній, который дается въ нашемъ чувственномъ воспріятіи.

Но очевидно, что такой взглядъ есть не разрѣшеніе вопроса о познаніи, а только постановка его въ новомъ видѣ. Если прежде спрашивалось: какимъ образомъ познающій субъектъ можетъ относиться ко внѣшнимъ вещамъ и соединяться съ ними въ истинномъ познаніи бытія, то теперь спрашивается: какимъ образомъ апріорныя формы разума могутъ относиться къ независимому отъ нихъ эмпирическому матеріалу нашихъ ощущеній и соединяться съ нимъ въ одно истинное

познаніе явленія? Дѣло въ томъ, что критическій раціонализмъ принимаетъ эти два коренныя фактора нашего познанія какъ безусловно самостоятельные относительно другъ друга, безо всякой внутренней необходимой связи между ними. Данныя чувственнаго воспріятія, какъ реальное содержаніе нашего познанія, совершенно независимы отъ формъ разума, ихъ существованіе нисколько не опредѣляется разумомъ, они не суть акты мыслящаго субъекта, а происходятъ изъ невѣдомаго дѣйствія невѣдомыхъ внѣшнихъ вещей на столь же невѣдомую основу нашего психическаго бытія; съ другой стороны, формы разума, по своему чисто апріорному происхожденію, безусловно независимы отъ эмпирическихъ данныхъ, относятся къ нимъ совершенно безразлично; онѣ суть сами по себѣ только пустыя субъективныя формы, лишенныя всякаго объективнаго содержанія и реальности, реальное же содержаніе нашего познанія, данное въ чувственномъ воспріятіи, имѣетъ исключительно эмпирическій хиректеръ, лишено всякой общности и необходимости. Истинное же объективное познаніе, которое не можетъ быть сведено ни къ пустой формѣ, ни къ случайному эмпирическому факту, очевидно должно состоять въ синтезѣ этихъ двухъ элементовъ, должно соединять реальность чувственнаго воспріятія со всеобщностью и необходимостью апріорной формы. Но именно такой синтезъ и невозможенъ для критическаго раціонализма, который утверждаетъ оба фактора познанія въ безусловной отдѣльности и отвлеченности, не допускающей между ними никакого перехода и внутренняго соединенія. Въ самомъ дѣлѣ, при безусловномъ противоположеніи апріорнаго и эмпирическаго элемента, между ними невозможно (по закону исключеннаго третьяго) допустить никакого третьяго фактора, общаго имъ обоимъ; слѣдовательно, требуемая связь сама должна имѣть или чисто эмпирическій, или чисто апріорный характеръ, но въ первомъ случаѣ она лишена всеобщности и необходимости и слѣдовательно не можетъ сообщить познанію характера объективной истины, во второмъ же случаѣ она есть только субъективная форма, не могущая дать познанію объективной реальности. Такимъ образомъ критическій раціонализмъ не даетъ намъ возможности познанія: оно немыслимо при взаимной независимости двухъ его непремѣнныхъ факторовъ. Итакъ мы неизбѣжно должны допустить зависимость между ними, должны допустить, что одинъ изъ этихъ факторовъ опредѣляется другимъ. Но, какъ мы видѣли въ предыдущемъ, апріорный или раціональный элементъ познанія не можетъ зависѣть отъ эмпирическаго, не можетъ опредѣляться этимъ послѣднимъ, ибо изъ факта не вытекаетъ принципъ и изъ частной дѣйствительности

данной въ опытѣ нельзя вывести всеобщаго и необходимаго закона. Итакъ, не должны ли мы допустить обратное предположеніе и признать, что все содержаніе истиннаго познанія зависитъ отъ его формы, всецѣло опредѣляется категоріями разума. На такомъ предположеніи основывается абсолютный раціонализмъ, развитый Гегелемъ.

Вся истина, все содержаніе истиннаго познанія должно быть выведено изъ чистаго разума какъ формы познанія. Здѣсь не допускается никакого внѣшняго предмета, всѣ предметы, всѣ возможныя опредѣленія бытія должны быть созданы самимъ познаніемъ. Но если такимъ образомъ все содержаніе является лишь результатомъ познанія въ процессѣ его развитія, то слѣдовательно въ началѣ этого процесса можетъ полагаться только чистая форма познанія; но такая форма безо всякаго предмета и содержанія не можетъ уже называться и познаніемъ,—это есть чистое мышленіе. Итакъ, за начало принимается актъ чистаго мышленія или чистое понятіе, то есть не понятіе чего-нибудь, какого-нибудь опредѣленнаго бытія, а понятіе бытія вообще безо всякой опредѣленности, ничего въ себѣ не содержащее, ничѣмъ не отличающееся отъ понятія „ничто“ и слѣдовательно ему равное. Таковъ принципъ, а такъ какъ здѣсь (въ абсолютномъ раціонализмѣ) все выводится изъ принципа, то слѣдовательно все должно быть выведено изъ ничего или все должно явиться какъ саморазвитіе ничего—результатъ колоссальной нелѣпости, но совершенно неизбѣжный для отвлеченнаго раціонализма, признающаго единственнымъ принципомъ разумъ самъ по себѣ, то-есть пустую форму истины, отвлеченно взятую.

Если исключительный реализмъ видитъ единственное основаніе истины въ эмпирическомъ матеріалѣ познанія и изъ него стремится, хотя и тщетно, вывести необходимую форму истиннаго знанія и его логическіе принципы, то отвлеченный раціонализмъ, напротивъ, въ логическомъ началѣ знанія, въ чистой формѣ мышленія, находитъ единственный принципъ всего знанія и изъ этого логическаго принципа, изъ чистаго понятія, стремится—и столь же безуспѣшно—вывести и самое матеріальное содержаніе знанія. И если для реализма все достовѣрное знаніе сводится къ основанной на опытѣ положительной наукѣ, которая для него такимъ образомъ есть единственное истинное знаніе, то съ другой стороны отвлеченный раціонализмъ принимаетъ за единственное истинное знаніе основанную на чистомъ мышленіи умозрительную философію, ставя ей задачей вывести все познаваемое изъ чистой формы познанія, то-есть изъ чистаго понятія.

Несостоятельность обоихъ этихъ воззрѣній становится вполнѣ

ясною, если только они проведены до конца со всею послѣдовательностью. Но исключительный реализмъ сохраняетъ еще тѣмъ не менѣе значительное вліяніе на многіе умы, благодаря той связи, въ которую онъ ставится съ положительными науками, то есть съ такою областью знанія, которая въ извѣстныхъ предѣлахъ имѣетъ несомнѣнное и постоянное значеніе; поэтому, въ предыдущемъ изложеніи я считалъ нужнымъ разсмотрѣть съ нѣкоторою обстоятельностью главные пункты этого воззрѣнія. Что же касается до отвлеченнаго раціонализма, то его положеніе совершенно другое: будучи связанъ съ неопредѣленною областью умозрительной философіи (которую онъ возводитъ на степень абсолютнаго знанія), онъ не только не могъ найти въ ней твердой точки опоры, но еще успѣлъ уронить и ея собственное значеніе въ глазахъ большинства, и его несостоятельность стала давно уже столь очевидною для общаго сознанія, что я нахожу возможнымъ, говоря здѣсь объ этомъ отвлеченномъ принципѣ, ограничиться лишь немногими словами.

Разумъ есть нѣкоторое *соотношеніе*, именно соотношеніе всѣхъ въ единствѣ, и оно, то-есть всеединство, есть *форма* истины; соотносящіяся же, то-есть „всѣ“ составляютъ *содержаніе* истины, а то „единое“, которое обнимаетъ собою или содержитъ въ себѣ все (будучи всѣмъ), есть безусловное *начало* или принципъ истины. Понятно, что если всеединство есть форма истины, то этимъ предполагается безусловно существующимъ то, чего оно есть форма, то-есть— единое и все или всѣ, ибо соотношеніе предполагаетъ соотносящихся. Если же мы форму истины примемъ, какъ это дѣлаетъ отвлеченный раціонализмъ, за самый принципъ истины, изъ котораго должно быть выведено и все содержаніе истины, въ такомъ случаѣ мы будемъ имѣть въ началѣ одну пустую форму безъ того, чего она есть форма, или соотношеніе безъ соотносящихся, то-есть чистое ничто.

Если подъ всеединымъ разумѣть то, что одинаково содержится во всемъ или подлежитъ всему и получается чрезъ отвлеченіе ото всего, тогда конечно это всеединое можетъ быть опредѣлено только какъ чистое бытіе равное чистому ничто. Въ самомъ дѣлѣ, всѣ предметы одинаково имѣютъ въ себѣ бытіе и небытіе: всякій предметъ „есть“ („это“) и вмѣстѣ съ тѣмъ „не есть“ („другое“), и если мы отвлечемъ эмпирическій элементъ „это“ и „другое“, тогда утвержденіе и отрицаніе совпадутъ и мы получимъ чистое бытіе равное чистому ничто. Такимъ образомъ принципъ Гегеля несомнѣнно имѣетъ общую форму истины, универсальность или всеединство. Но совершенно очевидно, что это всеединство есть чисто отрицательное, пред-

ставляющее собою такой принципъ, съ которымъ, по здравой логикѣ, нельзя ничего начать и изъ котораго нельзя ничего вывести. Ибо это единое начало, полученное чрезъ отрѣшеніе ото всего, по самому опредѣленію своему есть лишеніе всего и беднѣе всякаго возможнаго содержанія, и слѣдовательно всякое содержаніе, всякое опредѣленіе, хотя бы и самое скудное, по отношенію къ этому началу является какъ нѣчто большее его, какъ нѣчто новое, въ немъ не содержащееся, а потому логически изъ него и невыводимое. Но такое отрицательное всеединое, изъ котораго ничего вывести нельзя, очевидно не можетъ быть истиннымъ началомъ всего, не можетъ быть принципомъ истины. Такимъ принципомъ можетъ быть всеединое только въ положительномъ смыслѣ, то есть не то, что *содержится* во всемъ, а то, что все въ себѣ *содержитъ*, что есть абсолютное не какъ *отрѣшенное* (ото всего), а какъ *совершенное* (во всемъ). Всеединство, какъ настоящая форма истины, не можетъ существовать ни сама по себѣ, ибо форма сама по себѣ, то есть безъ содержанія, есть безсмыслица, ни въ нашемъ разумѣ только, ибо тогда это будетъ только наша субъективная мысль; всеединство, какъ форма истины, предполагаетъ безусловную реальность того, чего она есть форма, то есть всеединаго, которое слѣдовательно опредѣляется не какъ истинно мыслимое только, но какъ *истинно сущее*.

XL. Общій отрицательный результатъ реализма и раціонализма. Необходимый переходъ къ религіозному началу въ области знанія.

Изъ предыдущаго не трудно вывести, что познаніе истины такъ же недоступно для отвлеченнаго раціонализма, какъ оно оказалось недоступнымъ для отвлеченнаго реализма и эмпиризма.

Отвлеченный реализмъ въ своемъ послѣдовательномъ развитіи приходитъ къ утвержденію: все есть явленіе.

Отвлеченный раціонализмъ въ своемъ послѣдовательномъ развитіи приходитъ къ утвержденію: все есть понятіе.

И оба воззрѣнія, проводя свои принципы логически до конца, должны получить одинъ и тотъ же отрицательный результатъ, должны придти къ чистому ничто.

И вопервыхъ, что такое явленіе? Всякое явленіе сводится къ видоизмѣненіямъ познающаго субъекта, къ состояніямъ нашего сознанія и слѣдовательно не можетъ имѣть притязанія на какую-нибудь

иную реальность, кромѣ той, какую имѣютъ и всѣ остальныя видоизмѣненія субъекта, какъ-то: желанія, чувства, мысли и т. д. Такимъ образомъ, исчезаетъ противоположеніе внутренняго и внѣшняго опыта; нельзя уже говорить о внѣшнихъ предметахъ и о нашихъ психическихъ состояніяхъ какъ о чемъ-то противоположномъ другъ другу, потому что и внѣшніе предметы, какъ оказывается, суть въ дѣйствительности наши психическія состоянія и ничего болѣе; все одинаково есть явленіе, то-есть видоизмѣненіе нашего субъекта, то или другое состояніе нашего сознанія. Это относится не только къ такъ-называемымъ неодушевленнымъ предметамъ, но и къ предполагаемымъ субъектамъ внѣ насъ. Все, что мы можемъ воспринимать и знать о другихъ людяхъ, сводится всецѣло къ состояніямъ нашего собственнаго сознанія: мы ихъ представляемъ и воображаемъ на основаніи извѣстныхъ ощущеній нашихъ чувствъ, какъ мы представляемъ и воображаемъ и всѣ другіе предметы на основаніи другихъ нашихъ ощущеній; въ этомъ отношеніи, въ отношеніи способа нашего воспріятія и познанія о нихъ, между людьми и остальными предметами нѣтъ никакого различія, и если, какъ это дѣлаетъ отвлеченный эмпиризмъ, актуальный способъ познанія принимать за единственный образъ бытія познаваемаго и изъ того, что этотъ вещественный предметъ воспринимается и познается мною въ моихъ ощущеніяхъ и представленіяхъ, заключать, что онъ и состоитъ только изъ моихъ ощущеній и есть по выраженію Милля лишь постоянная возможность ощущенія (permanent possibility of sensation), то такое заключеніе логически должно примѣняться и ко всѣмъ видимымъ субъектамъ кромѣ меня, ко всѣмъ другимъ людямъ. Если я могу признавать что-нибудь лишь въ томъ видѣ, въ какомъ оно мнѣ фактически дается, бытіе же другихъ людей фактически дано мнѣ лишь въ состояніяхъ моего сознанія, то слѣдовательно я долженъ и признавать этихъ людей лишь за состояніе моего сознанія. Но и самого себя я эмпирически нахожу не иначе какъ въ состояніяхъ своего сознанія, слѣдовательно и себя самого я долженъ признавать лишь за состояніе моего сознанія; но это нелѣпо, потому что „мое“ сознаніе уже предполагаетъ „меня„ какъ субъекта; остается слѣдовательно допустить, что существуютъ явленія сознанія, но не моего, такъ какъ меня нѣтъ, а сознанія вообще, безъ сознающаго, равно какъ и безъ сознаваемаго. Существуютъ явленія сами по себѣ, представленія сами по себѣ; но это прямо противорѣчитъ логическому смыслу этихъ терминовъ: явленіе въ противоположность существу въ себѣ именно и значитъ лишь то, что не есть само по себѣ, а существуетъ только для другого; точно то

же значитъ и представленіе. Если же этого другого, представляющаго нѣтъ, то не можетъ быть и представленія, нѣтъ и явленія, все сводится къ какому-то безразличному, пустому и никакого отношенія ни къ чему другому, такъ какъ другого нѣтъ, не имѣющему бытію, къ бытію безо всякаго опредѣленія и потому ничѣмъ не отличающемуся отъ чистаго ничто.

Совершенно такой же отрицательный результатъ представляетъ намъ и отвлеченный раціонализмъ въ своей окончательной формѣ, какъ раціонализмъ абсолютный, или панлогизмъ. Этотъ послѣдній исходитъ изъ того убѣжденія, что все имѣетъ дѣйствительность только въ понятіи, что все существуетъ лишь поскольку понимается или мыслится. Но если все имѣетъ подлинное бытіе только въ понятіи, то и самъ познающій субъектъ не можетъ составлять исключенія, и онъ существуетъ только въ своемъ понятіи, есть не что иное, какъ понятіе. Сами же эти понятія, образующія все существующее, не могутъ такимъ образомъ быть понятіями мыслящаго субъекта, ибо онъ самъ есть только одно изъ понятій; они суть сами по себѣ безъ субъекта такъ же, какъ и безъ предмета. Все есть чистое понятіе, то-есть понятіе безъ понимающаго и безъ понимаемаго, мысль безъ мыслящаго и безъ мыслимаго; все существуетъ actu puro, въ чистомъ безразличномъ бытіи, равномъ небытію, подобно тому, какъ и для отвлеченнаго реализма все разрѣшилось въ представленіе безъ представляющаго и безъ представляемаго, въ состояніе сознанія безъ сознающаго и безъ сознаваемаго, въ такое же безразличное чистое бытіе или ничто. Разница только въ томъ, что эмпирическій реализмъ опредѣляетъ это бытіе сенсуалистически, какъ ощущеніе, панлогизмъ же раціоналистически, какъ понятіе. Но и эта разница только кажущаяся; ибо ощущеніе, которое есть все и ничто, не есть уже ощущеніе, а равно и понятіе, которое есть все и ничто, не есть уже понятіе; и ощущеніе и понятіе теряютъ здѣсь свою опредѣленность, свое характеристическое значеніе, и могутъ быть замѣнены одно другимъ; вся разница только въ словахъ; и то и другое, лишенныя субъекта и предмета, безъ опредѣленной формы и опредѣленнаго содержанія, расплываются въ безусловную неопредѣленность, въ чистое ничто.

Отсюда ясно, что ни „явленіе“, ни „понятіе“ не могутъ быть допущены сами по себѣ какъ отвлеченные принципы, то-есть отвлеченно отъ своего содержанія, отъ того, что существуетъ въ формѣ явленія или понятія. Явленіемъ называется нѣчто (существующее поскольку оно существуетъ для меня, для субъекта), поскольку оно воспринимается моею чувственностью, поскольку я это „нѣчто“ ощу-

щаю въ себѣ, какъ дѣйствительное состояніе моего сознанія. Итакъ, явленіе есть лишь чувственное *отношеніе* субъекта къ предмету. Точно также „понятіе" есть „нѣчто" поскольку я его мыслю, это есть предметъ какъ мыслимый; я имѣю понятіе о чемъ-нибудь поскольку я мысленно *отношусь* къ чему-нибудь. Итакъ, если явленіе есть ощущаемое отношеніе субъекта къ предмету, то понятіе есть отношеніе мыслимое. Но очевидно, что отношеніе субъекта къ предмету само по себѣ еще нисколько не опредѣляетъ характера этого послѣдняго, не дѣлаетъ его истиннымъ; я могу относиться эмпирически (реально) и логически ко всему чему угодно, я могу ощущать и мыслить всевозможные предметы. Такимъ образомъ, и реальный, и раціональный факторы нашего познанія суть лишь *безразличныя сами по себѣ формы*, нисколько не опредѣляющія собою существенной истины познаваемаго. Ибо предметъ не становится истиннымъ отъ того, что я его ощущаю, или отъ того, что я его мыслю, я могу ощущать и мыслить также и не истинное. Ни реальный опытъ, ни нашъ разумъ не могутъ дать намъ основанія и мѣрила истины. Относительная реальность предмета для меня, въ моихъ ощущеніяхъ нисколько не ручается за его безусловную реальность въ немъ самомъ, и относительная разумность (общность и необходимость) предмета въ моемъ мышленіи или для моего разума не ручается за его безусловную разумность въ немъ самомъ, за его объективную всеобщность и необходимость (всеединство); предполагать противное значило бы утверждать, что если я смотрю на бѣлую стѣну въ синія очки, то она сама становится отъ этого синею; пытаться же (какъ это дѣлаетъ абсолютный раціонализмъ) самое бытіе предмета вывести изъ формы нашего разума значило бы объяснять изъ синихъ очковъ, чрезъ которыя я смотрю, ту стѣну, на которую я смотрю. Понятіемъ истины требуется безусловная реальность и безусловная разумность; истина, какъ мы видѣли, не можетъ быть только отношеніемъ, а есть то, что дано въ отношеніи, то, къ чему субъектъ нашъ относится. Не истина опредѣляется нашимъ отношеніемъ къ ней, а напротивъ то или другое наше отношеніе къ предмету (въ чувствѣ или мысли), чтобы быть истиннымъ, должно опредѣляться безотносительною истиной предмета. Если мы въ своемъ познаніи находимся во взаимодѣйствіи съ предметомъ въ его истинѣ, то-есть во всеединствѣ, то наше познаніе будетъ истиннымъ по содержанію, какую бы частную форму оно ни принимало. Если мы испытываемъ или ощущаемъ внутреннее единство всѣхъ предметовъ, то наши ощущенія, нашъ опытъ будутъ истинными не потому что это нашъ опытъ или наше ощущеніе, ибо всякій опытъ

самъ по себѣ, то-есть какъ *только* опытъ, отвлеченно отъ своего содержанія, есть только фактъ единичный и случайный, ничего не говорящій объ истинѣ, — а потому, что это есть извѣстнаго рода опытъ, именно такой, въ которомъ мы испытываемъ дѣйствіе предмета въ его истинѣ или реально относимся, реально связаны съ истиннымъ предметомъ; и если затѣмъ мы полученное такимъ истиннымъ опытомъ содержаніе сдѣлаемъ предметомъ нашихъ мыслей, нашего разума, если это содержаніе будетъ облечено въ форму понятій, то наше мышленіе, наши понятія будутъ истинными, и не потому, что это наши мысли и понятія, — ибо сами по себѣ наши мысли и понятія, отвлеченно взятыя, суть только пустыя субъективныя формы, безразличныя къ истинному и неистинному, — а потому что это суть мысли и понятія объ истинѣ или имѣющія истинное содержаніе, данное истиннымъ опытомъ.

Итакъ, для истиннаго познанія необходимо предположить безусловное бытіе его предмета, т.-е. истинно сущаго или всеединаго, и его дѣйствительное отношеніе къ намъ, — къ познающему субъекту, — необходимо признать, что начало всеединства или то единое, которое есть вмѣстѣ съ тѣмъ и все или содержитъ въ себѣ все, что оно существуетъ для насъ не какъ пустая форма только или способъ воззрѣнія нашего разума, а въ своей собственной безусловной дѣйствительности или какъ истинное сущее. Это начало какъ всеединое не можетъ быть безусловно внѣшнимъ для познающаго субъекта, оно должно находиться съ нимъ во внутренней связи, въ силу которой и можетъ быть имъ дѣйствительно познаваемо, и въ силу этой же связи субъектъ можетъ быть внутренно связанъ и со всѣмъ существующимъ, какъ заключающимся во всеединомъ, и дѣйствительно познавать это все. Только въ связи съ истинно-сущимъ, какъ безусловно реальнымъ и безусловно универсальнымъ (всеединымъ), могутъ явленія нашего опыта имѣть настоящую реальность, и понятія нашего мышленія настоящую, положительную универсальность; оба эти фактора нашего познанія сами по себѣ, въ своей отвлеченности, совершенно безразличные къ истинѣ, получаютъ такимъ образомъ свое истинное значеніе отъ третьяго, религіознаго начала.

XLI. Невозможность настоящаго предметнаго познанія изъ ощущеній и понятій какъ субъективныхъ состояній сознанія.

Отвлеченная философія въ обоихъ своихъ направленіяхъ видитъ въ познающемъ субъектѣ только два главные элемента: она разсматриваетъ его какъ существо чувственное (ощущающее), или еще

какъ существо разумное (мыслящее); соотвѣтственно этому она находитъ критерій (мѣрило) истиннаго знанія съ одной стороны въ ощущеніяхъ внѣшнихъ чувствъ, съ другой стороны—въ основныхъ понятіяхъ (категоріяхъ) разума. Логическое изслѣдованіе показываетъ несостоятельность обоихъ этихъ критеріевъ: ни явленія или факты чувственнаго опыта въ ихъ ощутительной дѣйствительности, ни основныя понятія или принципы отвлеченнаго разума въ ихъ мыслимой необходимости не выражаютъ еще собою сущей истины и слѣдовательно не могутъ служить мѣриломъ истиннаго знанія.

И во-первыхъ, когда мѣриломъ истины берется ощущительная реальность и утверждается, что мы познаемъ истину въ чувственномъ опытѣ или въ ощущеніяхъ, то это положеніе можетъ имѣть двоякій смыслъ: за истину признается или само ощущеніе, или же то, къ чему оно относится, его предполагаемый предметъ. „Истина познается въ ощущеніяхъ“ — значитъ ли это, что самое ощущеніе какъ такое, самый фактъ ощущенія есть истина? Но ощущеніе какъ фактъ, ощущеніе въ своей простой дѣйствительности, есть только нѣкоторое психическое явленіе, нѣкоторое состояніе моего субъективнаго сознанія, ничѣмъ не отличающееся въ этомъ отношеніи отъ другихъ состояній сознанія. Если ощущеніе разсматривается въ своей простой фактической дѣйствительности, въ которой оно есть лишь субъективное психическое состояніе, а не показатель какой-нибудь внѣшней реальности, то прежде всего теряется различіе между объективною реальностью и субъективною дѣйствительностью, между внѣшнимъ и внутреннимъ опытомъ. Внѣшняго (объективнаго, то-есть извѣщающаго насъ о собственномъ бытіи познаваемаго) опыта здѣсь быть не можетъ: всякій опытъ естъ внутренній, есть фактъ моего субъективнаго сознанія. Ощущенія суть *мои* ощущенія, и въ этомъ качествѣ они не могутъ имѣть никакого преимущества предъ другими состояніями моего сознанія: если ощущенія какъ *мои* ощущенія представляютъ уже собою истину, то точно такое же право на истину имѣютъ и всѣ другія психическія состоянія, все, что я испытываю, потому что все это есть такой же фактъ, имѣетъ такую же дѣйствительность, какъ и мои ощущенія. Между фактами какъ фактами очевидно не можетъ быть различія по значенію или достоинству. Всякая вздорная, всякая нелѣпая мысль, всякое дурное чувство, всякое низкое желаніе, будучи несомнѣнно фактами моего сознанія, имѣя непосредственную дѣйствительность, должны быть признаны съ этой точки зрѣнія за истину. Въ такомъ случаѣ для познанія истины достаточно

констатировать, что такой-то субъектъ испытываетъ то-то, имѣетъ такія-то состоянія сознанія, имѣетъ такую-то мысль, такое-то чувство, такое-то желаніе, — да и зачѣмъ констатировать это? Если самый фактъ ощущенія, а слѣдовательно и всякій фактъ сознанія, есть уже въ своей простой дѣйствительности истина и единственная истина, то достаточно просто испытывать извѣстныя состоянія сознанія: испытывая, переживая ихъ, мы тѣмъ самымъ познаемъ истину; такимъ образомъ самое познаніе, какъ нѣчто отличное отъ простой дѣйствительности, становится излишнимъ, теряетъ свою задачу и свой предметъ. Въ самомъ дѣлѣ, если все, что я испытываю, все, что находится въ моемъ сознаніи, тѣмъ самымъ уже есть истина, то слѣдовательно неистиннаго, ложнаго быть не можетъ; но въ такомъ случаѣ самое понятіе истины теряетъ всякій опредѣленный смыслъ, подъ нимъ ничего не разумѣется. Если все одинаково истинно, то очевидно истины какъ чего-то опредѣленнаго, особеннаго—нѣтъ. Исканіе и изслѣдованіе истины, стремленіе познавать ее теряетъ всякій смыслъ; все, что бы мы ни испытывали, ни думали, ни дѣлали, одинаково есть фактъ нашего сознанія и слѣдовательно съ этой точки зрѣнія одинаково истинно, и такъ какъ всякое различіе здѣсь исчезаетъ, то нѣтъ основанія и употреблять самую категорію истиннаго, какъ ничего не выражающую. Между тѣмъ, понятіе истины и задача познать ее несомнѣнно существуетъ въ нашемъ же сознаніи, и такъ какъ это было бы невозможно, еслибы подъ истиной разумѣлось фактическое бытіе нашихъ ощущеній или состояній нашего сознанія (ибо тогда не было бы мѣста для самаго различія истиннаго отъ неистиннаго и нечего было бы познавать), то слѣдовательно подъ истиною разумѣется нѣчто другое, помимо фактическаго бытія нашихъ ощущеній и состояній нашего сознанія. Эти послѣднія безразличныя сами по себѣ, какъ субъективные факты, различаются по своему объективному содержанію, къ которому и относится собственно понятіе истины. Состоянія нашего сознанія могутъ быть истинными или неистинными не сами по себѣ какъ простые факты (ибо какъ факты они безразличны, всѣ они существуютъ одинаково), а лишь смотря по тому, что ими выражается или къ чему они относятся. Такимъ образомъ, отъ состояній сознанія какъ субъективныхъ фактовъ отличается ихъ объективное содержаніе какъ нѣчто такое, что принимаетъ форму нашихъ ощущеній, но не тождественно съ ними, существуетъ для себя независимо отъ нихъ. Это нѣчто другое, то-есть собственно познаваемое или истина, можетъ существовать или являться въ нашихъ ощущеніяхъ, но само оно не есть только наше ощущеніе; оно существуетъ

и познается въ состояніяхъ нашего сознанія, но само не есть только состояніе нашего сознанія.

Итакъ, когда мы говоримъ: „истина познается въ ощущеніяхъ“, это не можетъ значить, что истина есть само наше ощущеніе, ибо тогда нечего было бы и познавать, но подъ истиной должно разумѣть здѣсь нѣчто другое, независимое отъ самаго факта ощущенія или его простой дѣйствительности, нѣчто такое, что принимаетъ для насъ форму ощущенія, является въ насъ какъ ощущеніе или къ чему мы относимся въ нашихъ ощущеніяхъ. И въ самомъ дѣлѣ, ощущеніе есть не что иное, какъ извѣстное отношеніе наше къ предмету, тѣмъ самымъ предполагающее собственное бытіе предмета. „Я ощущаю что-нибудь“ или „что-нибудь ощущается мною“ это значитъ: я воспринимаю что-нибудь въ формѣ ощущенія или отношусь къ чему-нибудь какъ ощущающій, или, что̀ то же, познаю что-нибудь какъ существующее въ нѣкоторомъ опредѣленномъ отношеніи со мною, именно въ отношеніи реальнаго чувственнаго взаимодѣйствія; но это предполагаетъ то „что-нибудь“, къ которому я отношусь въ своемъ ощущеніи, ибо иначе мое ощущеніе опять-таки теряетъ свой специфическій познавательный характеръ, становится простымъ безразличнымъ фактомъ психическаго бытія, въ которомъ ничего не ощущается и ничего не познается. Если такимъ образомъ настоящее ощущеніе должно быть понято какъ нѣкоторое отношеніе субъекта къ чему-то другому отъ него, какъ такого, прямо не зависящему, что собственно и составляетъ истинный предметъ знанія, если такимъ образомъ ощущеніе есть только относительное бытіе этого другого (предмета), поскольку нашъ субъектъ извѣстнымъ образомъ къ нему относится, то очевидно, что самъ по себѣ, въ своей истинѣ, этотъ предметъ нисколько не зависитъ отъ факта нашего ощущенія и слѣдовательно реальная ощутительность не можетъ быть мѣриломъ истины. Нѣчто можетъ и не быть для насъ дѣйствительно ощутительнымъ, нашъ субъектъ можетъ и не относиться къ этому „нѣчто“ въ формѣ ощущенія, отъ этого оно не перестаетъ быть тѣмъ, что есть, оно истинно не потому что ощущается нами, а по собственному своему свойству. Такимъ образомъ фактъ ощущенія нисколько не опредѣляетъ истины предмета. Напротивъ, само ощущеніе какъ нѣкоторое отношеніе опредѣляется относящимися, и такъ какъ познающій субъектъ есть факторъ постоянный, то ощущеніе получаетъ свои опредѣленныя различія, свой особенный характеръ отъ другого, ощущаемаго. Такимъ образомъ въ вопросѣ о познаніи все дѣло не въ фактѣ ощущенія какъ субъективномъ явленіи, состояніи сознанія, а въ

содержаніи ощущенія, то-есть въ тѣхъ его свойствахъ и качествахъ, которыя оно получаетъ отъ предмета въ его взаимоотношеніи съ нашимъ субъектомъ. Не ощущеніе опредѣляетъ истину предмета, а напротивъ само ощущеніе получаетъ свое значеніе въ смыслѣ истины отъ того другого, существующаго независимо отъ ощущенія и составляющаго истинный предметъ знанія.

Итакъ ощущеніе и ощутительность не можетъ составлять мѣрила истины, ибо это есть только условное отношеніе. Ощущеніе можетъ имѣть свойства или качества объективной истинности, но не само по себѣ, а лишь поскольку оно соотвѣтствуетъ истинѣ предмета. Чѣмъ же опредѣляется самый этотъ предметъ, сама истина? Если истина не дается намъ въ фактѣ ощущенія, то не можетъ ли она полагаться нами въ актѣ мыслящаго разума? Актъ мыслящаго разума есть понятіе. Итакъ если истина не есть фактическое, данное состояніе сознанія (ощущеніе), то не есть ли она его активное произведеніе (понятіе)? Истина заключается не въ фактахъ сознанія, что только ощущается, а въ ихъ содержаніи, что въ нихъ мыслится, и такъ какъ истина одна, то это содержаніе должно имѣть общій признакъ, должно представлять характеръ общности. Но общее во всемъ мыслимомъ есть самое мышленіе какъ форма, то-есть понятіе. Если ощущеніе какъ фактъ всегда имѣетъ характеръ частный, особенный, условный и случайный и поэтому не представляетъ собою истины, то понятіе напротивъ есть именно общее, и если мы возьмемъ понятіе во всей его чистотѣ, свободное отъ всякаго эмпирическаго частнаго содержанія, которое его ограничиваетъ, то мы будемъ имѣть понятіе какъ всеобщее и безусловное, то-есть нѣчто удовлетворяющее формальному требованію истины. Итакъ, мы познаемъ истину въ понятіи. Понятіе какъ такое есть истина, и истина есть понятіе. Это положеніе раціонализма можетъ имѣть два смысла. И во-первыхъ, оно можетъ означать, что все имѣетъ истинное бытіе только какъ понятіе или какъ мыслимое, то-есть въ самомъ актѣ мышленія; ничто не существуетъ дѣйствительно внѣ мышленія или независимо отъ него, все *есть* лишь поскольку *мыслится*, все есть только въ своемъ понятіи. Мышленіе въ такомъ случаѣ не имѣетъ никакого внѣшняго даннаго ему содержанія и предмета, а должно все содержаніе и всякій предметъ развить изъ самого себя, то-есть, другими словами: все содержаніе мышленія должно быть развито изъ чистой формы мышленія, понятія какъ такого, или все должно быть создано изъ ничего. Такъ какъ мышленіе не должно здѣсь имѣть никакого предмета, никакого содержанія

кромѣ самого себя, само же мышленіе есть чистая форма, то слѣдовательно здѣсь утверждается такое мышленіе, въ которомъ ничего или ни о чемъ не мыслится (которое есть бытіе, равное ничто), но такое мышленіе не есть уже мышленіе: здѣсь теряется всякій опредѣленный характеръ, исчезаетъ всякое различіе, и безусловный раціонализмъ самъ себя уничтожаетъ въ софистической игрѣ понятій. Итакъ, утвержденіе, что истина есть понятіе, или что все истинно есть только въ актѣ мышленія, не можетъ быть логически допущено, и слѣдовательно положеніе, что мы познаемъ истину въ понятіяхъ можетъ имѣть только тотъ разумный смыслъ, что мы относимся посредствомъ своего мышленія къ извѣстному предмету, или, мысля этотъ предметъ, сознавая его въ формѣ понятія, можемъ познавать его истинно, причемъ предполагается, что этотъ предметъ истинно существуетъ независимо отъ нашего мышленія, не потому, что мы его мыслимъ: онъ не создается нашимъ разумомъ и не получаетъ отъ него своей истины, а напротивъ опредѣляетъ собою значеніе нашего мышленія, давая ему его истинное содержаніе. Здѣсь понятіе, актъ мышленія, признается тѣмъ, чѣмъ онъ есть, именно извѣстнымъ отношеніемъ между познающимъ субъектомъ и тѣмъ, что онъ познаетъ, и слѣдовательно истина принадлежитъ не мышленію самому по себѣ, которое есть только отношеніе и слѣдовательно само по себѣ не существуетъ совсѣмъ, а этому „что“, къ которому въ мышленіи относится нашъ субъектъ или которое онъ выражаетъ въ своихъ мысляхъ (понятіяхъ). Сущая истина заключается не въ формѣ мышленія (понятія), а въ его содержаніи. Но этимъ содержаніемъ не могутъ быть ощущенія; ибо, какъ мы знаемъ, ощущенія сами суть только отношенія, только способы или форма бытія, а здѣсь требуется не отношеніе, а то, къ чему относится субъектъ. Кромѣ того, ощущенія сами по себѣ суть только частные случайные факты; мышленіе же разума, какъ всеобщая и безусловная форма, требуетъ и содержанія всеобщаго и безусловнаго. Всеобщность и необходимость, отличающія мысли разума отъ фактическаго матеріала ощущеній,— эта всеобщность и необходимость, эта безусловность нашего мышленія перестаетъ быть пустою формой лишь когда она выражаетъ собою всеобщій и необходимый предметъ, когда она соотвѣтствуетъ безусловному содержанію. Если же эта всеобщность и необходимость принадлежитъ только самому нашему мышленію или той формѣ, въ которой мы вообще мыслимъ что бы то ни было, то она тѣмъ самымъ осуждена быть только субъективною пустою формой, и если мы, примѣняя эту форму къ эмпирическимъ даннымъ чувственнаго опыта,

думаемъ сообщить имъ ту внутреннюю истинность, разумъ или смыслъ, которыхъ они сами по себѣ не имѣютъ, то мы впадаемъ въ очевидную иллюзію. Частный и случайный, т. е. внутренно между собою не связанный и въ этомъ смыслѣ неистинный и неразумный матеріалъ нашихъ ощущеній очевидно не становится разумнымъ, не получаетъ истиннаго смысла отъ того только, что мы (субъектъ) мыслимъ его или рефлектируемъ о немъ подъ формой истины или въ категоріяхъ разума, и съ другой стороны эта разумная форма нашего мышленія очевидно не получаетъ еще реальнаго значенія отъ того, что мы будемъ подставлять подъ нее случайное и частное содержаніе, совершенно ей несоотвѣтствующее. Очевидно, для того, чтобы нашъ разумъ въ своей всеобщности и безусловности былъ болѣе чѣмъ пустою формой, необходимо, чтобъ эта всеобщность и безусловность выражала всеобщее и безусловное содержаніе, была бы не субъективнымъ свойствомъ мыслящаго, а объективнымъ свойствомъ мыслимаго, другими словами: чтобъ истинность мышленія опредѣлялась истиною того, къ чему мышленіе относится. Но чѣмъ же въ такомъ случаѣ опредѣляется истинность этого послѣдняго? Если понятія разума какъ акты нашего мышленія столь же мало даютъ мѣрило истины, какъ и явленія опыта, какъ факты нашего ощущенія, то слѣдовательно истина вообще не заключается въ той или другой формѣ нашего познанія, или, что то же, въ той или другой формѣ относительнаго бытія, а въ самомъ сущемъ, которое есть и познаваемое, то-есть истинный предметъ знанія. Такимъ образомъ истина заключается прежде всего въ томъ, что она *есть,* т. е. что она не можетъ быть сведена ни къ факту нашего ощущенія, ни къ акту нашего мышленія, что она есть независимо отъ того, ощущаемъ ли мы ее, мыслимъ ли ее, или нѣтъ. Познаніе вообще есть относительное бытіе субъекта и предмета или взаимоотношеніе обоихъ; смотря по тому, какой изъ двухъ терминовъ преобладаетъ, это отношеніе (познаніе) является въ формѣ ощущенія, или же въ формѣ понятія. Но отношеніе предполагаетъ относящихся, и безусловная истина опредѣляется прежде всего не какъ отношеніе или бытіе, а какъ то, что *есть* въ отношеніи, или какъ *сущее.*

XLII. Общее опредѣленіе истиннаго предмета въ трехъ его основныхъ элементахъ. Истина какъ сущее, единое и все, или какъ сущее всеединое.

На поставленный вопросъ объ истинѣ мы могли дать первый отвѣтъ, назвавъ истиной то, что есть (сущее). Но есть—все. Итакъ истина есть

все. Но если истина есть все, тогда то, что не есть все, т. е каждый частный предметъ, каждое частное существо и явленіе въ своей отдѣльности ото всего, —не есть истина потому что оно и не есть въ своей отдѣльности ото всего: оно есть со всѣмъ и во всемъ. Итакъ все есть истина въ своемъ единствѣ или какъ *единое*; такимъ образомъ отъ „всего", какъ матеріи, различается „единое" какъ его истинная форма, и поскольку „все" есть, постольку есть и „единое". Все предполагаетъ единое, ибо многое само по себѣ не есть все: оно есть все лишь поскольку содержится единымъ и слѣдовательно предполагаетъ его. Итакъ, на вопросъ что есть истина, мы отвѣчаемъ: 1) истина есть сущее или то, что *есть*; но мы говоримъ „есть" обо многихъ вещахъ; но многія вещи сами по себѣ не могутъ быть истиной, потому что если онѣ различаются другъ отъ друга, такъ что одна вещь не есть другая, то каждая въ этомъ своемъ различіи отъ другой не можетъ быть истиной, ибо тогда истина различалась бы сама отъ себя, или истина была бы не истиной, слѣдовательно эти многія вещи не могутъ быть самою истиной: онѣ могутъ быть только истинны, т. е. поскольку всѣ онѣ причастны одному и тому же, которое и есть истина. Итакъ сущее 2) какъ истина не есть многое, а есть *единое*. Но что есть „единое"? Прежде всего оно есть конечно „не многое", но если оно есть *только* не многое, т. е. простое отрицаніе многаго, тогда оно имѣетъ многое внѣ себя, тогда оно существуетъ вмѣстѣ или рядомъ со многимъ, т. е. оно уже не есть единое, а только одно изъ многаго или часть (элементъ) многаго, тогда одно существуетъ также самостоятельно, какъ и другое (многое), и то и другое, то-есть и единое и многое могуть имѣть одинаковое притязаніе на истину; но въ такомъ случаѣ истина распадалась бы и противорѣчила бы себѣ. Итакъ, единое какъ истина не можетъ имѣть многое внѣ себя, т. е. оно не можетъ быть чисто отрицательнымъ единствомъ, а должно быть единствомъ положительнымъ, т. е. оно должно имѣть многое не внѣ себя, а въ себѣ или быть единствомъ многаго; а такъ какъ многое содержимое единствомъ или многое въ одномъ есть *все*, то слѣдовательно положительное или истинное единое есть единое, содержащее въ себѣ все или существующее какъ *единство всего*. Итакъ, 3) истинно сущее, будучи единымъ вмѣстѣ съ тѣмъ и тѣмъ самымъ есть и *все*, точнѣе содержитъ въ себѣ все, или истинно сущее есть всеединое.

Такимъ образомъ полное опредѣленіе истины выражается въ трехъ предикатахъ: *сущее*, *единое*, *все*. Изъ этихъ трехъ предикатовъ первый (сущее) высказываетъ только простое бытіе того, что называется

истиной, субъекта истины; когда я говорю: истина есть сущее, то я утверждаю только, что истина *есть*, то-есть что этому понятію соотвѣтствуетъ нѣкоторый дѣйствительный субъектъ. Но уже для того, чтобъ утверждать, что истина *есть*, мы должны имѣть по крайней мѣрѣ общее понятіе о томъ *что* она есть, или точнѣе чѣмъ она можетъ быть. На этотъ вопросъ отвѣчаютъ два другіе предиката истины —единое и все, которыми истина опредѣляется въ своемъ предметномъ бытіи, въ своей идеѣ или объективной сущности, въ которыхъ предполагаемый субъектъ истины, сущее, получаетъ свое объективное содержаніе.

Итакъ, истина есть *сущее всеединое*. Иначе мы не можемъ мыслить истину; еслибы мы отняли одинъ изъ этихъ трехъ предикатовъ, мы уничтожили бы тѣмъ самое понятіе истины. Такъ съ отнятіемъ предиката сущаго истина превращается въ пустую субъективную мысль, которой не соотвѣтствуетъ ничего дѣйствительнаго; если истина не есть сущее, то она ставится вымысломъ, слѣдовательно перестаетъ быть истиной. Съ отнятіемъ предиката „единаго“ истина теряетъ свое тождество и, распадаясь во внутреннемъ противорѣчіи, уничтожается. Если наконецъ мы отнимемъ предикатъ „всего“, то лишимъ истину реальнаго содержанія: какъ исключительно единое лишенное всего она будетъ такимъ скуднымъ принципомъ, изъ котораго ничего нельзя вывести и объяснить, а между тѣмъ въ понятіи истины заключается требованіе все изъ нея вывести и объяснить, ибо истина есть истина всего, имѣя же все внѣ себя она была бы ничто.

Итакъ, мы можемъ мыслить истину только какъ сущее всеединое, и когда мы говоримъ объ истинѣ, то мы говоримъ именно объ этомъ, о сущемъ всеединомъ. Мы должны или совсѣмъ не говорить объ истинѣ, а потому и отказаться отъ всякаго знанія (ибо кто же захочетъ не истиннаго знанія?), или же признать единственнымъ предметомъ знанія всеединое сущее, заключающее въ себѣ всю истину. Въ самомъ дѣлѣ, въ этомъ полномъ своемъ опредѣленіи истина содержитъ и безусловную дѣйствительность и безусловную разумность всего существующаго. Какъ сущее она представляетъ безусловную дѣйствительность, отъ которой слѣдовательно зависитъ или которою опредѣляется всякая другая дѣйствительность, а какъ всеединое она представляетъ разумъ или смыслъ всего существующаго, ибо этотъ разумъ или смыслъ (ratio, λόγος) есть не что иное, какъ взаимоотношеніе всего въ единомъ. Такое взаимоотношеніе предполагаетъ взаимоотносящихся, то есть множественность вещей или существъ; такимъ образомъ, здѣсь различаются многія какъ такія и то ихъ взаимоотноше-

ніе или та ихъ единая связь, которая дѣлаетъ изъ многихъ все и которая и есть истинный разумъ (ratio), прямое выраженіе единаго. Въ истинѣ „многое“ не существуетъ въ своей отдѣльности какъ только многое; здѣсь каждый связанъ со всѣмъ и слѣдовательно многое существуетъ только въ единомъ—какъ все; съ другой стороны, разумъ въ истинно сущемъ никогда не бываетъ въ своей отдѣльности какъ пустая форма; будучи началомъ единства, онъ всегда есть единство чего-нибудь, единство того многаго, изъ котораго онъ дѣлаетъ все; такимъ образомъ, въ истинѣ реальность (многое) всегда связана внутренно съ раціональностью, съ разумомъ, единымъ. И нашъ субъектъ въ своей истинѣ, то-есть какъ нѣчто истинно существующее, заключаетъ въ себѣ какъ неразрывно связанные и реальный элементъ „многое“, выражающееся здѣсь, въ субъективной жизни, множественностью ощущеній, и элементъ раціональный, единство мыслящаго разума; и притомъ такъ какъ въ истинѣ, всеединствѣ, каждый неразрывно связанъ со всѣмъ, то и субъектъ нашъ въ своемъ истинномъ бытіи не противополагается всему, а существуетъ и познаетъ себя въ неразрывной внутренней связи со всѣмъ, познаетъ себя во всемъ, а чрезъ то и тѣмъ самымъ и все въ себѣ. Реальный элементъ въ немъ, его ощущенія являются тогда лишь органическою частью всеобщей реальности и его разумъ лишь выраженіемъ всеобщаго смысла вещей, τοῦ λόγου τῶν ὄντων, τοῦ καθολικοῦ λόγου. Отвлеченнная же теорія познанія начинаетъ съ того, что разрываетъ эту связь познающаго со всѣмъ, со всеединымъ, отрываетъ познающаго субъекта отъ его истинныхъ отношеній, беретъ его въ отдѣльности, тогда какъ онъ *по истинѣ* въ этой отдѣльности не существуетъ и существовать не можетъ, и затѣмъ противополагаетъ его всему остальному какъ безусловно для него чуждому, внѣшнему. Отсюда прежде всего происходитъ то, что весь міръ кромѣ самого субъекта, является недоступнымъ для познанія, является міромъ невѣдомыхъ „вещей о себѣ“, ибо очевидно, что если между субъектомъ и остальными вещами существуетъ безусловное противоположеніе, если они другъ для друга совершенно внѣшни, то и доступны другъ другу они быть не могутъ; если субъектъ имѣетъ вещи безусловно внѣ себя, то онъ тѣмъ самымъ не можетъ находить ихъ въ себѣ, въ своемъ сознаніи, то-есть не можетъ познавать ихъ, ибо познаніе есть вѣдь внутреннее состояніе самого субъекта, онъ можетъ познавать только то, что находится въ немъ самомъ, и слѣдовательно если истинное бытіе вещей *не* можетъ находиться въ немъ никакимъ способомъ какъ безусловно для него внѣшнее, то слѣдовательно онъ осужденъ всегда имѣть дѣло только съ самимъ

собою, то-есть со своими собственными состояніями безо всякаго отношенія къ какому-нибудь объективному бытію, къ какимъ-нибудь существамъ или вещамъ кромѣ него. Такимъ образомъ, и реальный элементъ въ субъектѣ, — ощущенія,—является чисто-субъективнымъ, только состояніями его чувственности, а также и раціональный элементъ, умозрительное мышленіе или разумъ—является субъективною и совершенно пустою формой. Ощущенія являются чистымъ фактомъ и разумъ является чистою формой: внутренней связи между ними никакой не оказывается, и если субъектъ примѣняетъ апріорныя формы или категоріи своего разума къ эмпирическому матеріалу своихъ ощущеній, то это очевидно не можетъ измѣнить ихъ характеръ, не можетъ сдѣлать изъ нихъ объективныя истины разума, ибо ничего объективнаго здѣсь нѣтъ и самое подведеніе эмпирическихъ данныхъ подъ категоріи разума есть лишь игра субъективнаго ума, ein subjectiver Schein. Какъ только устранена внутренняя органическая связь познающаго субъекта со всѣмъ другимъ, такъ тѣмъ самымъ исчезаетъ и связь между реальнымъ и раціональнымъ элементами въ самомъ субъектѣ, ибо эта связь можетъ быть основана лишь на объективной связи между реальностью всего и разумомъ всего, ибо реальность вообще является разумною лишь какъ все или во всемъ, ибо разумъ есть взаимоотношеніе всего, частная же отдѣльная реальность, многое оторванное отъ всего тѣмъ самымъ отдѣляется и отъ единаго, то-есть отъ разума, перестаетъ быть разумною. Вѣдь разумность какого-нибудь факта и состоитъ лишь въ его взаимоотношеніи со всѣмъ, въ его единствѣ со всѣмъ; понять смыслъ или разумъ какой-нибудь реальности, какого-нибудь факта, вѣдь и значитъ только понять его въ его взаимоотношеніи со всѣмъ, его всеединствѣ. Когда же извѣстная реальность, въ данномъ случаѣ дѣйствительное бытіе субъекта въ его ощущеніяхъ, въ силу отвлеченнаго начала оторвана безусловно отъ всего другого, взята въ своей субъективной отдѣльности, то она тѣмъ самымъ признана неразумною, признана какъ простой фактъ, какъ нѣчто чисто эмпирическое; и всякое примѣненіе къ ней формальныхъ требованій разума является лишь внѣшнимъ, вытекающимъ изъ субъективныхъ условій нашей мысли, а не изъ существа дѣла. Какъ только познающій субъектъ вырывается изъ общей связи, отдѣляется отъ всеединаго, такъ его реальное бытіе (ощущенія) перестаетъ быть всѣмъ, становится только многимъ, а раціональный элементъ, собственная форма котораго есть всеединство или соединеніе всего въ одномъ, потерявъ соотвѣтствующее себѣ содержаніе, то-есть все, становится чистою пустою формой безъ всякаго содержа-

нія. Такимъ образомъ, вмѣсто сущей истины, то-есть вмѣсто разумной реальности, или универсальнаго факта, или, что то же, вмѣсто реальнаго разума или дѣйствительнаго всеединства, мы получаемъ съ одной стороны исключительно эмпирическую неразумную реальность, безсмысленный фактъ, и съ другой стороны разумъ, лишенный всякой реальности, пустую субъективную форму, разумность какъ только субъективное свойство познающаго ума, такъ же какъ и ощущеніе, какъ только субъективный психическій фактъ, и если мы въ своемъ познаніи такъ или иначе связываемъ формы нашего разума съ матеріаломъ нашихъ ощущеній, то это опять-таки можетъ быть лишь синтетическимъ актомъ нашего же сознанія, не выводящимъ насъ изъ сферы нашего субъективнаго бытія; ибо совершенно очевидно, что соединеніе субъективныхъ формъ разума съ субъективными же данными ощущенія не можетъ дать имъ никакой объективной дѣйствительности, а съ другой стороны такъ какъ эти данныя ощущенія существуютъ въ насъ матеріально въ совершенной независимости отъ нашего разума, то примѣненіе къ нимъ его субъективныхъ формъ и категорій (и прежде всего категоріи причинности) является для нихъ совершенно внѣшнимъ и случайнымъ, не могущимъ сообщить внутренняго смысла, то-есть связи,—сдѣлать эти факты дѣйствительно разумными.

Такимъ образомъ, обособляя познающій субъектъ и безусловно противополагая его познаваемому, мы теряемъ возможность истиннаго познанія: какъ субъективныя ощущенія, такъ и субъективныя понятія, а равно и субъективная ихъ связь не даютъ намъ истины, для которой требуется объективная реальность, соединенная со всеобщностью. Итакъ, если два общепризнанные въ отвлеченной философіи фактора нашего познанія, именно ощущенія внѣшнихъ чувствъ и понятія разума, въ какое бы взаимное отношеніе мы ихъ ни ставили, не могутъ сообщить нашему познанію совмѣстный характеръ объективной реальности и всеобщности, составляющихъ истину, то необходимо или принять заключенія послѣдовательнаго скептицизма и отказаться отъ истиннаго знанія, или же, допуская это послѣднее, признать недостаточность тѣхъ двухъ факторовъ самихъ по себѣ, а равно и недостаточность ихъ субъективной связи, и указать помимо ихъ тотъ объективный принципъ, который, будучи свободенъ отъ ихъ односторонности, могъ бы сообщить нашему познанію его истинное значеніе. Если содержаніе нашего познанія не можетъ получить своей истинности отъ познающаго субъекта, какъ этого хочетъ раціонализмъ, тоесть если фактическая реальность и разумная форма не могутъ быть дѣйствительно соеди-

нены въ одномъ познающемъ субъектѣ, то они очевидно должны быть соединены уже въ самомъ познаваемомъ, то-есть въ сущемъ, другими словами, всеединство чтобы быть настоящею истиной, должно быть всеединствомъ сущаго, должно быть дѣйствительнымъ всеединствомъ или всеединымъ.

Итакъ, истинное познаніе есть прежде всего познаніе сущаго. Но какъ это возможно, какъ можемъ мы познавать сущее? Изъ вышеприведенныхъ соображеній должно быть ясно, что это не только возможно, но что это такъ и есть, что мы дѣйствительно познаемъ сущее и что всякое настоящее познаніе есть по необходимости познаніе сущаго. Въ самомъ дѣлѣ, мы имѣемъ два общепризнанные способа познанія: ощущенія (факты сознанія) и понятія или чистыя мысли (акты сознанія); но и тѣ и другія, какъ мы знаемъ, суть лишь способы отношенія нашего къ чему-нибудь, или способы относительнаго бытія чего-нибудь для насъ. Всякое опредѣленное ощущеніе, всякое опредѣленное понятіе (а ощущеній или понятій безусловно неопредѣленныхъ очевидно быть не можетъ, ибо тогда они перестали бы уже быть ощущеніями, понятіями) всякое опредѣленное ощущеніе и всякая опредѣленная мысль есть необходимо ощущеніе чего-нибудь, мысль о чемъ-нибудь, то-есть такое или иное чувственное или умственное отношеніе познающаго къ „чему-нибудь“; но это „что-нибудь“ необходимо *есть*, ибо къ тому, что не есть, относиться нельзя; для того, чтобы мы могли относиться къ чему-нибудь, это что-нибудь должно существовать независимо отъ этого нашего отношенія къ нему (ибо иначе и самаго отношенія не могло бы быть), то-есть не въ той или другой формѣ своего относительнаго бытія для насъ, въ нашемъ ощущеніи или мысли, а независимо отъ нихъ, какъ сущее. Такимъ образомъ, если ощущенія и понятія, эмпирическій и логическій элементы нашего познанія суть два возможные образа или способа бытія познаваемаго для насъ, то само познаваемое, самый предметъ нашего познанія не заключается ни въ томъ, ни въ другомъ образѣ относительнаго бытія, не есть ни ощущеніе, ни понятіе, а то, что *есть* въ ощущеніи и понятіи, то, что ощущается во всякомъ дѣйствительномъ ощущеніи и что мыслится во всякомъ разумномъ понятіи, то-есть *сущее*. Это различіе между сущимъ и его относительнымъ бытіемъ или образами бытія хотя можетъ въ этомъ общемъ выраженіи показаться діалектическою тонкостью, на самомъ дѣлѣ имѣетъ рѣшающее значеніе для всего міросозерцанія, и потому мы должны на немъ остановиться.

XLIII. Различіе сущаго отъ бытія.—Сущее какъ абсолютное.—Абсолютное и его другое.

Данный предметъ всякой философіи есть дѣйствительный міръ какъ внѣшній, такъ и внутренній. Но предметомъ собственно философіи этотъ міръ можетъ быть не въ частныхъ своихъ образахъ, явленіяхъ и эмпирическихъ законахъ (въ такомъ смыслѣ онъ есть предметъ только положительной науки), а въ своей общности. Если частныя явленія и законы суть, какъ это несомнѣнно, различные образы бытія, то общностью ихъ всѣхъ оказывается само бытіе, ибо все существующее имѣетъ между собою общимъ именно, что оно *есть*, то-есть бытіе. Отсюда легко предположить что философія имѣетъ своимъ основнымъ предметомъ „бытіе“, что она должна прежде всего отвѣчать на вопросъ: чтò такое подлинное бытіе въ отличіе отъ мнимаго или призрачнаго? И дѣйствительно, различныя философскія системы и направленія стараются прежде всего дать отвѣтъ на этотъ вопросъ, такъ или иначе опредѣляя то, что они считаютъ подлиннымъ, настоящимъ бытіемъ. Такъ мы видимъ, что въ реалистическомъ направленіи подлинное бытіе опредѣляется какъ природа, какъ вещество, затѣмъ послѣдовательнымъ анализомъ вещество сводится къ ощущеніямъ, и такимъ образомъ подлинное бытіе опредѣляется какъ ощущеніе; съ другой стороны, раціоналистическій идеализмъ въ своемъ послѣдовательномъ развитіи приходитъ къ опредѣленію подлиннаго бытія какъ понятія или чистой мысли. Оба эти философскія направленія, исходя изъ противоположности объективнаго и субъективнаго бытія, познаваемой вещи и познающаго разума, примиряютъ эту противоположность съ одной стороны въ ощущеніи, съ другой въ мысли: ибо какъ для послѣдовательнаго сенсуализма ощущеніе не есть извѣстное состояніе субъекта, потому что самъ субъектъ не признается здѣсь существующимъ внѣ ощущенія, такъ точно и для послѣдовательнаго раціонализма чистая мысль не есть умственный актъ субъекта, ибо самъ субъектъ не признается здѣсь существующимъ внѣ мысли или понятія: такимъ образомъ, какъ тамъ ощущеніе, такъ здѣсь мысль, оказываются не какими-нибудь опредѣленными способами бытія субъекта, а бытіемъ вообще, тождествомъ субъективнаго и объективнаго. Но это примиреніе совершенно призрачное, состоящее въ простомъ уничтоженіи обоихъ противоположныхъ терминовъ, а не въ соединеніи ихъ. Въ самомъ дѣлѣ, и мысль,

и ощущеніе, принимаемыя въ такомъ безусловномъ и исключительномъ значеніи, теряютъ всякій опредѣленный смыслъ; мысль вообще и ощущеніе вообще, то-есть такія, въ которыхъ никто ничего не мыслитъ и не ощущаетъ, суть слова безъ содержанія, и точно также пустое слово и бытіе вообще. На самомъ дѣлѣ „бытіе“ имѣетъ два совершенно различные смысла, и если отвлечься отъ этого различія, то теряется всякій опредѣленный смыслъ, остается одно слово. Когда я говорю: „я есмь“, „это существо есть“, и затѣмъ когда я говорю: „эта мысль есть“, „это ощущеніе есть“, то я употребляю глаголъ „быть“ въ весьма различномъ значеніи; въ первомъ случаѣ, когда говорится о бытіи существа — меня или другого, — этотъ глаголъ употребляется въ смыслѣ прямомъ и безотносительномъ: это существо есть само по себѣ, оно собственный субъектъ бытія, бытіе принадлежитъ ему самому прямо и непосредственно; напротивъ, во второмъ случаѣ, когда говорится о бытіи какого-нибудь ощущенія, напримѣръ краснаго цвѣта, или какого-нибудь понятія, напримѣръ понятія равенства, слово „бытіе“ употребляется въ смыслѣ относительномъ и условномъ, ощущеніе краснаго цвѣта есть, но не само по себѣ, а лишь въ томъ случаѣ, если есть ощущающій, понятіе равенства есть, если есть мыслящій умъ, ибо невозможно допустить, чтобъ ощущеніе краснаго цвѣта или понятіе равенства существовали сами по себѣ, безъ ощущающаго и мыслящаго: тогда они перестали бы быть ощущеніемъ и понятіемъ. Другими словами, если въ первомъ случаѣ („я есмь“) бытіе разумѣется какъ предикатъ нѣкотораго субъекта,— того существа, о которомъ я говорю, что оно есть, то во второмъ случаѣ, напротивъ, то, о чемъ я говорю — ощущеніе красноты, понятіе равенства—само въ дѣйствительности есть только предикатъ субъекта ощущающаго и мыслящаго и слѣдовательно не можетъ имѣть бытіе своимъ безотносительнымъ предикатомъ. Когда говорится „я есмь“, то въ предикатъ „есмь“ входятъ и мои ощущенія и мысли, ибо я есмь между прочимъ какъ ощущающій и мыслящій; такимъ образомъ, мысль и ощущеніе входятъ въ содержаніе бытія, суть нѣкоторые опредѣленные способы бытія или частные предикаты извѣстнаго субъекта, о которомъ мы говоримъ вообще, что онъ есть. Эта моя мысль, или это мое ощущеніе составляютъ часть моего бытія, нѣкоторый способъ моего бытія, и когда я говорю „я есмь“, то подъ „есмь“, въ отличіе отъ „я“, разумѣю именно всѣ дѣйствительные и возможные способы моего бытія, мысли, ощущенія, хотѣнія и т. д. Но объ этихъ способахъ самихъ по себѣ я уже логически не могу утверждать, что они суть въ томъ смыслѣ какъ я утверждаю, что я есмь,

ибо они суть только во мнѣ какъ своемъ субъектѣ, тогда какъ я есмь въ нихъ, какъ своихъ предикатахъ, но независимо отъ нихъ, такъ какъ они составляютъ только нѣкоторую часть моего бытія, никогда его вполнѣ не покрывающую. Моя мысль есть какъ *принадлежащая* мнѣ, я же есмь какъ *обладающій* ею. Такимъ образомъ слово „бытіе“ употребляется здѣсь въ двухъ не только различныхъ, но и противоположныхъ смыслахъ. Поэтому когда говорится просто „эта мысль есть“ или „это ощущеніе есть“, то только грамматически можно допустить мысль и ощущеніе какъ субъекты съ предикатомъ бытія, логически же они, будучи сами лишь предикатами мыслящаго и ощущающаго, никакъ не могутъ быть дѣйствительными субъектами, и слѣдовательно бытіе никакъ не можетъ быть ихъ дѣйствительнымъ предикатомъ; такъ что эти утвержденія „моя мысль есть“, мое ощущеніе есть“, значатъ собственно только: „я мыслю“, „я ощущаю“, и вообще: „мысль есть“, „ощущеніе есть“ значитъ только: „нѣкто мыслитъ“, „нѣкто ощущаетъ“, или „есть мыслящій“, „есть ощущающій“, и наконецъ „бытіе есть“ значитъ, что „есть сущій“. Слѣдовательно, вообще такія утвержденія въ безусловной формѣ ложны; нельзя сказать просто или безусловно: воля есть, мысль есть, бытіе есть, потому что воля, мысль, бытіе суть лишь постольку, поскольку есть волящій, мыслящій, сущій. Неясное сознаніе или неполное примѣненіе этой, повидимому столь простой и очевидной истины составляетъ главный грѣхъ всей отвлеченной философіи. Всѣ ея существенныя заблужденія сводятся къ сознательному или безсознательному гипостазированію предикатовъ, причемъ одно изъ направленій этой философіи (раціонализмъ) беретъ предикаты общіе, логическіе, другой же (реализмъ) останавливается на предикатахъ частныхъ, эмпирическихъ. Во избѣжаніе этихъ заблужденій прежде всего должно признать, что настоящій предметъ философіи какъ истиннаго знанія есть сущее въ его предикатахъ, а никакъ не эти предикаты, отвлеченно взятые; только тогда наше познаніе будетъ соотвѣтствовать тому, что есть на самомъ дѣлѣ, а не будетъ пустымъ мышленіемъ, въ которомъ ничего не мыслится.

Итакъ, настоящій предметъ всякаго знанія не то или другое бытіе, не тотъ или другой предикатъ самъ по себѣ (ибо предикатовъ самихъ по себѣ быть не можетъ), а то, чему это бытіе принадлежитъ, что въ этомъ бытіи выражается или тотъ субъектъ, къ которому относятся данные предикаты. Согласно этому, и истинное знаніе въ своей всеобщности, то-есть философія, имѣетъ своимъ настоящимъ предметомъ не бытіе вообще, а то, чему бытіе вообще принадлежитъ,

то-есть безусловно сущее или сущее, какъ безусловное начало всякаго бытія. Если всякое бытіе по необходимости есть только предикатъ, то сущее не можетъ опредѣляться какъ бытіе, потому что оно не можетъ быть предикатомъ другого. Оно есть субъектъ или внутреннее начало всякаго бытія и въ этомъ смыслѣ различается ото всякаго бытія; поэтому еслибы мы предположили, что оно само есть бытіе, то мы утверждали бы нѣкоторое бытіе сверхъ всякаго бытія, что нелѣпо. Итакъ, начало всякаго бытія само не можетъ пониматься какъ бытіе; но оно не можетъ также обозначаться какъ небытіе; подъ небытіемъ обыкновенно разумѣется простое отсутствіе, лишеніе бытія, то-есть ничто; но безусловно сущему напротивъ *принадлежитъ* всякое бытіе, и слѣдовательно ему никакъ нельзя приписывать небытіе въ этомъ отрицательномъ смыслѣ, или опредѣлять его какъ ничто. Сущее не есть бытіе, но ему принадлежитъ всякое бытіе въ томъ же смыслѣ, какъ мы должны сказать напримѣръ, что человѣкъ (мыслящій) не есть мышленіе, но ему принадлежитъ мышленіе. Какъ мыслящій не тождественъ съ мышленіемъ, но имѣетъ мышленіе, такъ и сущее не тождественно съ бытіемъ, но имѣетъ бытіе или *обладаетъ* бытіемъ. Обладать чѣмъ-нибудь значитъ имѣть надъ нимъ силу, такъ что сущее должно опредѣляться какъ сила или мощь бытія, какъ его *положительная возможность*. Что сущее есть сила бытія, это очевидно уже изъ того, что оно производитъ бытіе, то-есть проявляется, и такъ какъ, проявляясь въ бытіи, оно не исчезаетъ какъ сущее, не можетъ истощиться или перейти безъ остатка въ свое бытіе, ибо тогда, съ исчезновеніемъ сущаго какъ производящаго или дѣйствующаго, исчезло бы и бытіе какъ производимое или дѣйствіе, то оно всегда остается положительною мощью или силою бытія, такъ что это есть его постоянное и собственное опредѣленіе. Но именно вслѣдствіе того, что оно не переходитъ всецѣло въ бытіе, что слѣдовательно само по себѣ оно остается свободнымъ отъ бытія, мы не можемъ, если хотимъ быть вполнѣ точными, сказать, что безусловно сущее есть сила бытія, ибо такое опредѣленіе ставило бы его въ исключительную связь съ бытіемъ, чего по истинѣ нѣтъ; мы можемъ сказать только, что оно *имѣетъ* силу бытія или обладаетъ ею.

Итакъ, безусловно сущее или абсолютное первоначало есть то, *что имѣетъ въ себѣ положительную силу всякаго бытія*, а такъ какъ обладающій логически первѣе обладаемаго, то безусловное начало можетъ быть въ этомъ смыслѣ названо *сверхсущимъ* или даже сверхмогущимъ.

Очевидно, что это первоначало само по себѣ совершенно единично;

оно не можетъ представлять ни конкретной множественности, ни отвлеченной общности, потому что и то и другое предполагаетъ нѣкоторыя отношенія, то-есть нѣкоторые опредѣленные образы бытія, тогда какъ безусловно сущее само по себѣ не можетъ опредѣляться никакимъ бытіемъ и никакимъ отношеніемъ.

Какъ единственное положительное основаніе всякаго бытія, безусловно сущее и познается одинаково во всякомъ бытіи. Такъ какъ оно есть то, что есть во всякомъ бытіи, то тѣмъ самымъ оно есть то, что *познается во всякомъ познаніи.* Правда, оно никогда не можетъ быть даннымъ эмпирическаго или логическаго познанія, никогда не можетъ стать ощущеніемъ или понятіемъ, превратиться въ состояніе нашего сознанія или въ актъ нашего мышленія, въ этомъ смыслѣ оно безусловно непознаваемо, но вмѣстѣ съ тѣмъ и тѣмъ самымъ абсолютное первоначало безусловно *познаваемо* даже въ эмпирическомъ и логическомъ познаніи, потому что и здѣсь то, что собственно познается, настоящій предметъ, есть вѣдь не ощущеніе и не мысль, а ощущаемое и мыслимое, то-есть сущее. Поскольку я признаю за предметомъ своего познанія безусловное существованіе, не считаю его только состояніемъ моего сознанія, а существующимъ въ себѣ, постольку я познаю въ этомъ предметѣ безусловно-сущее. Во всякомъ своемъ познаніи я имѣю въ виду не тѣ или другіе чувственные или мыслимые предикаты, а субъекта этихъ предикатовъ, и поскольку безусловно-сущее есть единый субъектъ всѣхъ предикатовъ, всякаго бытія, постольку онъ есть единый объектъ всякаго познанія. Во всемъ, что мы познаемъ, мы познаемъ его и безъ него ничего познавать не можемъ; оно одно есть сущій предметъ познанія поскольку всякое познаніе о предикатѣ или бытіи относится къ субъекту этого предиката, къ тому существу, которому это бытіе принадлежитъ.

Мы познаемъ безусловно-сущее во всемъ, что познаемъ, потому что все это есть его предикатъ, его бытіе, его явленіе. Но будучи во всемъ, оно не тождественно со всѣмъ, оно есть само по себѣ какъ отличное отъ всего, ибо еслибы начало всего не отличалось отъ того, чего оно есть начало, тогда все слилось бы въ пустое безразличіе, превратилось бы въ чистое бытіе, равное ничто; но мы не могли бы различать безусловно-сущее отъ его предикатовъ и явленій, еслибы оно не было дано намъ какъ-нибудь иначе помимо этихъ частныхъ предикатовъ и явленій, еслибы оно не открывалось намъ само по себѣ. Но само по себѣ оно не можетъ открываться какъ внѣшній предметъ, это было бы противорѣчіемъ: но будучи единымъ истинно-сущимъ, то-есть субстанціей всего, оно есть первоначальная субстан-

ція и насъ самихъ, и такимъ образомъ оно можетъ и должно быть намъ дано не только въ своихъ многообразно отраженныхъ проявленіяхъ, образующихъ нашъ предметный міръ, но и внутри насъ самихъ, какъ наша собственная основа, непосредственно нами воспринимаемая. Отрѣшаясьото всѣхъ опредѣленныхъ образовъ бытія, ото всѣхъ ощущеній и мыслей, мы въ глубинѣ своего духа можемъ находить безусловно сущее, какъ такое, то-есть не какъ проявлющееся въ бытіи, а какъ свободное или отрѣшенное отъ всякаго бытія. И несомнѣнно, что во всѣхъ человѣческихъ существахъ глубже всякаго опредѣленнаго чувства, представленія и воли лежитъ непосредственное воспріятіе абсолютной дѣйствительности, въ которомъ сущее открывается какъ безусловное единое и свободное ото всѣхъ опредѣленій. Это внутреннее воспріятіе безусловной дѣйствительности, не связанное ни съ какимъ опредѣленнымъ содержаніемъ, само по себѣ одинаково у всѣхъ, какія бы различныя названія ему ни давались, ибо здѣсь нѣтъ образа, нѣтъ отношенія, а слѣдовательно нѣтъ и множественности, все сливается въ одно непосредственное и безразличное чувство:

И если въ чувствѣ ты блаженъ всецѣло,
Зови его какъ хочешь—я названья
Ему не знаю. Чувство—все, а имя
Лишь звукъ одинъ иль дымъ, что застилаетъ
Безсмертный пылъ небеснаго огня.

Всякое познаніе держится непознаваемымъ, всякія слова относятся къ несказанному и всякая дѣйствительность сводится къ той безусловной дѣйствительности, которую мы находимъ въ себѣ самихъ какъ непосредственное воспріятіе.

Здѣсь истинно-сущее несомнѣнно открывается намъ, но открывается только одною своею стороной, какъ безусловно единое, ото всего отрѣшенное и потому ко всему безразличное, и если мы остановимся на одной этой сторонѣ, какъ это дѣлаетъ отвлеченный мистицизмъ, то вступимъ въ противорѣчіе съ самимъ понятіемъ истинно-сущаго; ибо какъ безусловное начало всякаго бытія оно не можетъ быть только какъ отрѣшенное ото всего, а по необходимости должно быть и какъ сущее во всемъ. Только въ этой полнотѣ можетъ оно быть обозначено какъ *абсолютное*. Въ самомъ дѣлѣ, по смыслу слова „абсолютное" (absolutum отъ absolvere) значитъ, во-первыхъ, отрѣшенное отъ чего нибудь, освобожденное, и во-вторыхъ завершенное, законченное, полное, всецѣлое. Такимъ образомъ уже въ словесномъ значеніи заключаются два логическія опредѣленія абсолютнаго: въ первомъ оно берется само по себѣ, въ отдѣльности или

отрѣшенности ото всего другого и слѣдовательно отрицательно по отношенію къ этому другому, къ тому, что не есть оно само, то-есть ко всякому опредѣленному бытію, ко всему частному, конечному, множественному,—утверждается какъ свободное ото всего, какъ безусловно единое; во второмъ значеніи оно опредѣляется положительно по отношенію къ другому какъ обладающее всѣмъ, не могущее имѣть ничего внѣ себя (ибо тогда оно не было бы завершеннымъ и всецѣлымъ). Оба значенія вмѣстѣ опредѣляютъ абсолютное какъ всеединое, какъ ἓν καὶ πᾶν. Очевидно притомъ, что оба эти значенія необходимо совмѣщаются въ абсолютно сущемъ, ибо они предполагаютъ другъ друга, одно безъ другого не мыслимо, оба суть только двѣ неразрывныя стороны одного полнаго опредѣленія. Въ самомъ дѣлѣ, для того, чтобы быть ото всего свободнымъ или отрѣшеннымъ, нужно преодолѣть все, нужно имѣть надо всѣмъ силу, то-есть обладать всѣмъ въ положительной потенціи; съ другой стороны обладать всѣмъ можно только не будучи ничѣмъ исключительно, то-есть будучи ото всего свободнымъ или отрѣшеннымъ.

Мы опредѣлили абсолютное первоначало какъ то, что обладаетъ положительною силой бытія. Въ этомъ опредѣленіи implicite утверждается, во-первыхъ, что абсолютное первоначало само по себѣ свободно ото всякаго бытія, и во-вторыхъ, что оно заключаетъ въ себѣ всякое бытіе извѣстнымъ образомъ, именно въ его положительной силѣ или производящемъ началѣ. Это суть, какъ сказано, только двѣ неразрывныя стороны одного и того же опредѣленія, ибо свобода ото всякаго бытія (положительное ничто) предполагаетъ обладаніе всякимъ бытіемъ. Абсолютное потому и свободно отъ всякихъ опредѣленій, что оно, всѣ ихъ въ себѣ заключая, не исчерпывается, не покрывается ими, а остается самимъ собою. Если же оно не обладало бы бытіемъ, было бы лишено его, то оно не могло бы быть и свободнымъ отъ него,—напротивъ, бытіе было бы для него тогда необходимостью (ибо тогда бытіе не зависѣло бы отъ него, а то, что отъ меня не зависитъ, что дано помимо меня, есть для меня необходимость, которую я долженъ переносить поневолѣ).

Итакъ, абсолютное есть *ничто и все*—ничто, поскольку оно не есть что-нибудь, и все, поскольку оно не можетъ быть лишено чего-нибудь. Это сводится къ одному и тому же, ибо все, не будучи чѣмъ-нибудь, есть ничто, и съ другой стороны, ничто, которое *есть* (положительное ничто), можетъ быть только всѣмъ [1]). Если оно есть ничто,

---

[1]) Это положительное ничто есть прямая противоположность Гегелеву отрицательному ничто — чистому бытію, происходящему чрезъ простое отвлеченіе или лишеніе всѣхъ положительныхъ опредѣленій.

то бытіе для него есть другое, и если вмѣстѣ съ тѣмъ оно есть начало бытія (какъ обладающее его положительною силой), то оно есть начало своего другого. Еслибъ абсолютное оставалось только самимъ собою, исключая свое другое, то это другое было бы его отрицаніемъ и, слѣдовательно, оно само не было бы уже абсолютнымъ. Другими словами, еслибъ оно утверждало себя только какъ абсолютное, то именно поэтому и не могло бы имъ быть, ибо тогда его другое, не-абсолютное, было бы внѣ его какъ его отрицаніе или граница, слѣдовательно оно было бы ограниченнымъ, исключительнымъ и несвободнымъ. Такимъ образомъ, для того, чтобы быть чѣмъ оно есть, оно должно быть противоположнымъ себя самого или единствомъ себя и своего противоположнаго,

Denn Alles muss in Nichts zerfallen
Wenn es im Seyn beharren will.

Этотъ верховный логическій законъ есть только отвлеченное выраженіе для великаго физическаго и моральнаго факта любви. Любовь есть самоотрицаніе существа, утвержденіе имъ другого, и между тѣмъ этимъ самоотрицаніемъ осуществляется его высшее самоутвержденіе. Отсутствіе самоотрицанія или любви, то-есть, эгоизмъ, не есть дѣйствительное самоутвержденіе существа, — это есть только безплодное, неудовлетворимое стремленіе или усиліе къ самоутвержденію, вслѣдствіе чего эгоизмъ и есть источникъ всѣхъ страданій; дѣйствительное же самоутвержденіе достигается только въ самоотрицаніи, такъ что оба эти опредѣленія суть необходимо противоположныя себя самихъ. Итакъ, когда мы говоримъ, что абсолютное первоначало, по самому опредѣленію своему, есть единство себя и своего отрицанія, то мы повторяемъ только въ болѣе отвлеченной формѣ слово великаго апостола: Богъ есть любовь.

Какъ стремленіе абсолютнаго къ другому, то-есть къ бытію, любовь есть начало множественности, ибо абсолютное само по себѣ, какъ сверхсущее, безусловно едино; притомъ, всякое бытіе есть отношеніе, отношеніе же предполагаетъ относящихся, то-есть множественность. Но абсолютное, будучи началомъ своего другого или единствомъ себя и этого другого, то-есть любовью, не можетъ, какъ мы видѣли, перестать быть самимъ собою; напротивъ, какъ въ нашей человѣческой любви, которая есть отрицаніе нашего *я*, это *я* не только не теряется, но и получаетъ высшее утвержденіе, такъ и здѣсь, полагая свое другое, абсолютное первоначало тѣмъ самымъ утверждается какъ такое въ своемъ собственномъ опредѣленіи.

Такимъ образомъ, абсолютное необходимо во всей вѣчности различается на два полюса или два центра: первый—начало безусловнаго единства или единичности какъ такой, начало свободы отъ всякихъ формъ, отъ всякаго проявленія и, слѣдовательно, отъ всякаго бытія; второй — начало или производящая сила бытія, то-есть множественности формъ. Съ одной стороны, абсолютное выше всякаго бытія; съ другой стороны, оно есть непосредственная потенція бытія или первая матерія. Ибо, еслибъ оно было только сверхсущимъ или свободнымъ отъ бытія, то оно не могло бы производить бытіе, и бытіе не существовало бы, но еслибы бытіе не существовало, то абсолютное не могло бы быть отъ него свободнымъ, ибо нельзя быть свободнымъ отъ ничего и, слѣдовательно, само абсолютное какъ такое не существовало бы, но такъ какъ нѣчто есть, то необходимо есть и абсолютное въ своихъ двухъ полюсахъ. Второй полюсъ есть сущность или prima materia абсолютнаго, первый же полюсъ есть само абсолютное какъ такое; это не есть какая-нибудь новая, отличная отъ абсолютнаго субстанція, а оно само, утвердившееся какъ такое чрезъ утвержденіе своего противоположнаго. Абсолютное, не подлежащее само по себѣ никакому опредѣленію (ибо его общее понятіе какъ предварительное есть только для насъ), опредѣляетъ себя, проявляясь какъ безусловно единое чрезъ положеніе своего противнаго; ибо истинно единое есть то, которое не исключаетъ множественности, а напротивъ, производитъ ее въ себѣ и при этомъ не нарушается ею, а остается тѣмъ, чѣмъ есть, остается единымъ и тѣмъ самымъ доказываетъ, что оно есть *безусловно единое,* единое по самому существу своему, не могущее быть снятымъ или уничтоженнымъ никакою множественностью. Еслибы единое было такимъ только чрезъ отсутствіе множественности, то-есть было бы простымъ лишеніемъ множественности и, слѣдовательно, съ появленіемъ ея теряло бы свой характеръ единства, то, очевидно, это единство было бы только случайнымъ, а не безусловнымъ, множественность имѣла бы надъ единымъ силу, оно было бы подчинено ей. Истинное же, безусловное единство необходимо сильнѣе множественности, превосходитъ ее и должно доказать или осуществить это превосходство, производя въ себѣ всякую множественность и постоянно торжествуя надъ нею, ибо все испытывается своимъ противнымъ. Такъ и нашъ духъ есть единое не потому, чтобы былъ лишенъ множественности, а напротивъ, потому что, проявляя въ себѣ безконечную множественность чувствъ, мыслей и желаній, тѣмъ не менѣе всегда остается самимъ собою и характеръ своего духовнаго единства сообщаетъ всей

этой стихійной множественности проявленій, дѣлая ее своею, ему одному принадлежащею.

Свобода, неволя, покой и волненье
Проходятъ и снова являются,
А онъ, все одинъ, и въ стихійномъ стремленьи
Лишь сила его открывается.

Итакъ, если есть ничто отрицательное, которое меньше бытія, только отсутствіе, лишеніе бытія, и есть ничто положительное, которое больше или выше бытія, имѣетъ силу надъ бытіемъ, есть дѣйствительная свобода отъ него, —то точно также есть единство отрицательное, которое меньше или ниже множественности, есть только отсутствіе или лишеніе ея, и есть единство положительное, которое больше или выше множественности, потому что имѣетъ силу надъ нею, не можетъ быть ею нарушено, слѣдовательно, свободно отъ нея безусловно; и понятно, что абсолютное первоначало должно опредѣлять какъ *положительное* единство.

Мы видѣли, что абсолютно-сущее вообще опредѣляется какъ обладающее силой или мощью бытія. Эта сила, которою оно обладаетъ, и есть второе начало, то-есть непосредственная, ближайшая или вторая потенція бытія, тогда какъ само абсолютное или первое начало, какъ обладающее ею или сильное надъ нею, есть отдаленная или первоначальная потенція бытія. Вторая потенція принадлежитъ абсолютному первоначалу по самому опредѣленію его, есть его собственная сущность. Такимъ образомъ, оно вѣчно находитъ въ себѣ свое противоположное, такъ какъ только чрезъ отношеніе къ этому противоположному оно можетъ утверждать само себя, такъ что они совершенно соотносительны. Это есть, слѣдовательно, необходимость, божественный фатумъ. Абсолютное первоначало свободно лишь вѣчно торжествуя надъ этою необходимостью, то-есть оставаясь единымъ и неизмѣннымъ во всѣхъ многообразныхъ произведеніяхъ его сущности или любви. Свобода и необходимость, такимъ образомъ, соотносительны, первая будучи дѣйствительна лишь чрезъ осуществленіе второй. А такъ какъ божественная необходимость, равно какъ и осуществленіе ея, вѣчны, то такъ же вѣчна и божественная свобода, то-есть абсолютное первоначало, какъ такое, никогда не подчинено необходимости, вѣчно надъ нею торжествуетъ и это вѣчное единство свободы и необходимости, себя и другого, и составляетъ собственный характеръ абсолютнаго.

Когда мы говоримъ о необходимости въ абсолютномъ, то здѣсь, очевидно, нѣтъ ничего общаго со внѣшнею тяжелою необходимостью

нашего матеріальнаго существованія. Такъ какъ абсолютное не можетъ имѣть ничего внѣшняго или чуждаго въ себѣ, то это есть его собственная необходимость, его сущность, какъ мы сказали — это есть необходимость въ томъ смыслѣ, какъ намъ необходимо жить, чувствовать, любить. Очевидно, что такая необходимость нисколько не противорѣчитъ абсолютному совершенству и свободѣ, а напротивъ, предполагается ими.

Второе начало или непосредственная потенція бытія есть то, что въ старой философіи называлось первою матеріей. Матерія всякаго бытія въ самомъ дѣлѣ не есть еще бытіе, но она не есть уже и небытіе, — это есть именно непосредственная потенція бытія. Оба начала—абсолютное какъ такое и materia prima—отличаются отъ бытія, не суть сами бытіе, оба также не суть небытіе, а такъ какъ третьимъ между бытіемъ и небытіемъ мыслима только потенція бытія, то оба начала одинаково опредѣляются какъ потенціи бытія. Но первое есть положительная потенція, свобода бытія — сверхсущее, второе же или матеріальное начало, будучи необходимымъ тяготѣніемъ къ бытію, есть его отрицательная непосредственная потенція, то-есть утверждаемое или ощутимое отсутствіе или лишеніе настоящаго бытія. Но лишеніе бытія какъ дѣйствительное или ощутимое есть влеченіе или стремленіе къ бытію, жажда бытія.

Говоря о первой матеріи какъ влеченіи или стремленіи, то-есть обозначая ее какъ нѣчто внутреннее, психическое, я очевидно не имѣю въ виду того, что современные ученые называютъ матеріей. Я слѣдую словоупотребленію философіи, а не химіи или механики, которымъ нѣтъ никакого дѣла до первыхъ началъ или производящихъ силъ бытія, чѣмъ исключительно занимается философія. Очевидно, что матерія физики и химіи, имѣющая различныя качества и количественныя отношенія, представляющая, слѣдовательно, уже нѣкоторое опредѣленное или образованное бытіе, имѣетъ характеръ предметный или феноменальный, слѣдовательно никакъ не есть собственно матерія или чистая потенція бытія, и вообще не можетъ принадлежать къ первымъ началамъ или образующимъ элементамъ сущаго. Настоящая же матерія, о которой я говорю, есть та ὕλη древнихъ философовъ, которая сама по себѣ не представляетъ и по понятію своему не можетъ представлять ни опредѣленнаго качества, ни опредѣленнаго количества; и совершенно ясно, что такая матерія имѣетъ характеръ внутренній, психическій или субъективный, ибо то, что не имѣетъ опредѣленнаго качества, не можетъ имѣть и опредѣленнаго дѣйствія на другое, то-есть предметнаго бытія, слѣдовательно, ограничено бы-

тіемъ субъективнымъ. Психическій характеръ матеріи самой по себѣ начинаетъ, впрочемъ, признаваться даже современными учеными, изъ коихъ болѣе глубокомысленные сводятъ матерію къ динамическимъ атомамъ, то-есть центрамъ силъ, понятіе же силы принадлежитъ совершенно къ субъективной или психической области. Что такое въ самомъ дѣлѣ сила сама по себѣ, то-есть изнутри, какъ не стремленіе или влеченіе? Такое понятіе матеріи совершенно, впрочемъ, согласно съ обыкновеннымъ, неученымъ словоупотребленіемъ. Мы говоримъ, въ самомъ дѣлѣ: матеріальныя наклонности или инстинкты, матеріальные интересы, желанія, даже матеріальный умъ, имѣя при этомъ въ виду, разумѣется, не матерію физиковъ или химиковъ, а именно низшую сторону психическаго существа.

Изъ всего предыдущаго ясно, что если высшій или свободный полюсъ есть самоутвержденіе абсолютнаго первоначала какъ такого, то для этого самоутвержденія ему логически необходимо имѣть въ себѣ или при себѣ свое другое, свой второй полюсъ, то-есть первую матерію, которая поэтому, съ одной стороны, должна пониматься какъ принадлежащая первому началу, имъ обладаемая и, слѣдовательно, ему подчиненная, а съ другой стороны, какъ необходимое условіе его существованія: она первѣе его, оно отъ нея зависитъ. Съ одной стороны, первая матерія есть только необходимая принадлежность свободнаго сущаго и безъ него не можетъ мыслиться, съ другой стороны, она есть его первый субстратъ, его основа (базисъ), безъ которой оно не могло бы проявиться или быть какъ такое. Эти два центра такимъ образомъ, хотя вѣчно различные и относительно противоположные, не могутъ мыслиться отдѣльно другъ отъ друга или сами по себѣ; они вѣчно и неразрывно между собою связаны, предполагаютъ другъ друга какъ соотносительные, каждый есть и порождающее и порожденіе другого.

Второй полюсъ абсолютнаго можетъ опредѣляться какъ materia prima лишь разсматриваемый самъ по себѣ или въ своей потенціальной отдѣльности. Въ дѣйствительномъ же своемъ существованіи какъ опредѣляемая всеединымъ или какъ носительница его проявленія, какъ вѣчный его образъ—это есть идея. Абсолютное не можетъ дѣйствительно существовать иначе какъ осуществленное въ своемъ другомъ. Другое же это точно также не можетъ дѣйствительно существовать само по себѣ въ отдѣльности отъ абсолютнаго первоначала, ибо въ этой отдѣльности оно есть чистое ничто (такъ какъ въ абсолютномъ все), а чистое ничто существовать не можетъ. — Такимъ образомъ, если мы отличаемъ другое начало само по себѣ отъ этого

же другого, какъ опредѣляемаго сущимъ, отличаемъ первую матерію отъ идеи, то это есть различіе въ рефлексіи, а не отдѣльность въ существованіи.

Мы различаемъ во второмъ началѣ противоположность абсолютному (матерія) и тождество съ нимъ (идея); на самомъ же дѣлѣ это второе начало не есть ни то, ни другое, или и то и другое вмѣстѣ: въ отличіе отъ *сущаго* всеединаго (первое начало), оно есть *становящееся* всеединое. Этимъ необходимо опредѣляется отношеніе обоихъ началъ, какъ будетъ показано въ слѣдующей главѣ.

XLIV. Абсолютное сущее и абсолютное становящееся. Человѣкъ какъ второе абсолютное. Три начала его бытія.

Истинное познаніе, какъ мы видѣли, предполагаетъ истинно сущее или абсолютное. Само же абсолютное, чтобы быть таковымъ, требуетъ другого, не абсолютнаго: единое, чтобы быть всѣмъ, требуетъ многаго, абсолютный духъ для своей дѣйствительности требуетъ матеріи, сверхприродное существо Божіе требуетъ природы для проявленія божества своего. Истинно сущее, чтобы быть истинно сущимъ, то-есть всеединымъ или абсолютнымъ, должно быть единствомъ себя и своего другого. Не есть ли это противорѣчіе? Безъ сомнѣнія это было бы противорѣчіемъ, еслибы подъ всеединымъ мы разумѣли отвлеченное понятіе или матеріальную вещь. Безъ сомнѣнія понятіе *A* не можетъ быть безъ противорѣчія понятіемъ *B*, понятіе равенства не можетъ быть понятіемъ неравенства, понятіе абсолютнаго (точнѣе: абсолютности) не можетъ быть понятіемъ неабсолютности; точно также вещь *C* не можетъ быть безъ противорѣчія вещью *D*, этотъ столъ не можетъ быть этимъ стуломъ и это перо не можетъ быть этимъ зеркаломъ. Но такъ какъ подъ абсолютно сущимъ нельзя разумѣть ни матеріальную вещь, ни отвлеченное понятіе, то этимъ все дѣло измѣняется. Внимательный читатель припомнитъ объясненное выше необходимое различіе между бытіемъ и сущимъ, между понятіемъ и тѣмъ, что въ немъ выражается и слѣдующее прямо отсюда различіе между абсолютно сущимъ и его бытіемъ или абсолютностью, между всеединымъ и всеединствомъ. Всеединое не есть всеединство, оно обладаетъ всеединствомъ, это есть его опредѣленіе, его идея. Но сущее, а слѣдовательно и абсолютно-сущее, не покрывается, не исчерпывается никакимъ опредѣленіемъ, отсюда возможность другого. Если мы всегда различаемъ опредѣленіе (бытіе) отъ самого опредѣляемаго,

сущаго какъ обладающаго этимъ опредѣленіемъ, то очевидно обладаніе однимъ опредѣленіемъ нисколько не препятствуетъ обладанію другимъ. Если два различныя опредѣленія (способа бытія) мы обозначимъ какъ *a* и *b*, а подъ A будемъ разумѣть нѣкоторое дѣйствительное существо, то нѣтъ никакого противорѣчія утверждать, что A заключаетъ въ себѣ и *a* и *b*, что онъ есть и *a* и *b*, если даже подъ *a* и *b* разумѣть опредѣленія другъ другу противоположныя; ибо законъ тождества требуетъ только, чтобы два исключающіе другъ друга признака не утверждались объ одномъ субъектѣ въ одномъ и томъ же отношеніи, но ничто не препятствуетъ A быть *a* въ извѣстномъ отношеніи и быть не *a*, или *b*, c, и *d* и т. д., въ другомъ отношеніи. Такъ, говоря объ абсолютно-сущемъ или всеединомъ, то-есть о субъектѣ всеединства, мы должны сказать, что оно само-по-себѣ, то-есть безотносительно, будучи выше всякаго опредѣленія, въ извѣстномъ отношеніи можетъ принимать одно опредѣленіе — опредѣленіе абсолютности или всеединства; въ другомъ же отношеніи опредѣлять себя какъ неабсолютное. И это необходимо, потому что, какъ мы видѣли, всеединство предполагаетъ существованіе того неединаго, многаго, которое дѣлается всѣмъ въ единствѣ; то самое многое, которое въ единствѣ есть все, само-по-себѣ или внѣ единства есть не все. Въ какомъ же отношеніи абсолютное есть все и не все? Такъ какъ невозможно въ одномъ актѣ быть и тѣмъ и другимъ, а въ абсолютномъ не можетъ быть многихъ актовъ, ибо это заключало бы въ себѣ измѣненіе, переходъ и процессъ, то слѣдовательно абсолютное само-по-себѣ, въ своемъ актуальномъ бытіи—actu—есть все, другое же опредѣленіе принадлежитъ ему не actu, а только potentia. Но *чистая* potentia (возможность) есть ничто; для того, чтобъ она была больше чѣмъ ничто, необходимо чтобъ она была какъ-нибудь и гдѣ-нибудь осуществлена, то-есть чтобы то, что есть только potentia въ одномъ, было актомъ (дѣйствительностью) въ другомъ. И если многое какъ не все, то-есть частное, не можетъ быть актомъ въ абсолютномъ, то слѣдовательно оно должно имѣть дѣйствительность внѣ его. Но оно не можетъ имѣть эту дѣйствительность само-по-себѣ, быть безусловно независимымъ отъ абсолютнаго; многое не все, то-есть неистинное (потому что истина есть всеединство), не можетъ существовать безусловно—это было бы противорѣчіемъ; и слѣдовательно если оно должно существовать въ другомъ, то это другое не можетъ быть безусловно внѣ абсолютнаго. Оно должно быть въ абсолютномъ и вмѣстѣ съ тѣмъ, чтобы содержать actu частное, неистинное, оно должно быть внѣ абсолютнаго. Итакъ рядомъ съ абсолютно-сущимъ какъ такимъ, то-

есть которое actu есть всеединое, мы должны допустить другое существо, которое также абсолютно, но вмѣстѣ съ тѣмъ не тождественно съ абсолютнымъ какъ такимъ. Такъ какъ двухъ одинаково абсолютныхъ существъ, очевидно, быть не можетъ, то это второе не можетъ быть абсолютнымъ въ томъ же смыслѣ, какъ и первое. Но въ этомъ нѣтъ и надобности; такъ какъ быть абсолютнымъ значитъ быть субъектомъ абсолютнаго содержанія (всеединства), и если быть субъектомъ абсолютнаго содержанія въ вѣчномъ и нераздѣльномъ актѣ свойственно единому истинному существу или Богу, то другое существо можетъ быть субъектомъ того же содержанія въ постепенномъ процессѣ; если первое *есть* всеединое, то второе *становится* всеединымъ, если первое вѣчно обладаетъ всеединымъ, то второе прогрессивно имъ овладѣваетъ, и постольку соединяется съ первымъ. Это второе всеединое, этотъ „второй богъ", говоря языкомъ Платона, представляетъ такимъ образомъ два существенные элемента: во-первыхъ онъ имѣетъ божественный элементъ, всеединство, какъ свою вѣчную потенцію, постепенно переходящую въ дѣйствительность, съ другой стороны онъ имѣетъ въ себѣ то небожественное, то частное, не все, природный или матеріальный элементъ, въ силу котораго онъ не *есть* всеединое, а только *становится* имъ; ибо онъ становится всеединымъ поскольку это частное дѣлается всѣмъ. Частное же по необходимости *становится* всѣмъ. Быть всѣмъ, т. е. быть въ Богѣ, оно не можетъ, такъ какъ тогда оно не было бы частнымъ, но и быть исключительно частнымъ, т. е. быть безусловно внѣ всеединства, внѣ Бога, оно также не можетъ, ибо тогда оно не существовало бы совсѣмъ, такъ какъ внѣ Бога и внѣ всеединства ничего быть не можетъ. Итакъ оно можетъ быть только *относительно* многимъ (частнымъ) и относительно единымъ (всѣмъ), т. е. оно становится всѣмъ, вѣчно стремится быть всѣмъ.

Итакъ многое частное или не все (матерія, природа), не имѣя возможности существовать ни само по себѣ ни въ Богѣ какъ такомъ, существуетъ по необходимости въ томъ существѣ, которое причастно божеству, но не есть сущій Богъ, а только становится Богомъ, въ томъ существѣ, которое есть вмѣстѣ и абсолютное и относительное. Въ немъ совмѣщаются многое и единое, частное и все; но такъ какъ эти противоположныя опредѣленія не могутъ совмѣщаться въ немъ въ одномъ и томъ же отношеніи, то если частное, неистинное имѣетъ въ немъ *реальность* (а оно должно имѣть реальность въ немъ, такъ какъ не можетъ имѣть ее само по себѣ), то слѣдовательное другое, истинное, всеединство, можетъ существовать въ немъ дѣйствительно

только какъ *идеальное*, постепенно реализуемое. Существо это, имѣющее реальную множественность или матерію, какъ свою природу, имѣетъ въ себѣ божественное начало какъ идею, въ сознаніи. Какъ существо, т. е. въ своемъ безусловномъ существованіи, находясь въ единствѣ божественнаго акта, въ которомъ все есть безусловно одно, это существо въ относительномъ бытии своемъ представляетъ два элемента: божественную идею, выражающуюся въ самосознаніи разума (бытіи для себя), какъ формѣ всеединства и элементъ матеріальный, ощущительную множественность природнаго бытія. Если это двойственное существо представляется загадочнымъ и таинственнымъ, то по счастью разрѣшеніе этой загадки, объясненіе этой тайны мы находимъ въ себѣ самихъ, ибо человѣкъ, каждый дѣйствительный человѣкъ, будучи безусловно сущимъ какъ настоящій субъектъ и послѣднее основаніе всѣхъ своихъ дѣятельностей (ибо человѣкъ не есть ощущеніе, а ощущающій, не есть мысль, а мыслящій, не есть воля, а волящій, не есть однимъ словомъ бытіе, а сущій), сверхъ того имѣетъ въ сознаніи своемъ божественную идею, какъ безусловную норму, которою онъ оцѣниваетъ всѣ свои дѣятельности, а вмѣстѣ съ тѣмъ подлежитъ и природнымъ, эмпирическимъ состояніямъ, въ которыхъ онъ получаетъ соотвѣтствующій матеріалъ для окончательнаго осуществленія своего безусловнаго существа, для послѣдней реализаціи своей идеи чрезъ сведеніе внѣшней множественности ко внутреннему единству и случайныхъ частностей ко всеобъемлющему цѣлому.

Итакъ, это существо, посредствомъ котораго можетъ дѣйствительно существовать многое, частное, неистинное, въ которомъ сущее божество имѣетъ реальный, отличный отъ себя объектъ и вслѣдствіе этого можетъ быть вѣчно дѣйствительнымъ въ своей абсолютности, это существо, составляющее такимъ образомъ совмѣстное условіе и для дѣйствительности міра божественнаго всеединства и міра матеріальной множественности, это существо находится въ насъ самихъ:

Nos habitat non Tartara, sed nec sidera coeli,
Spiritus in nobis qui viget illa fecit.

Это „второе абсолютное“ (мы знаемъ, что такое выраженіе не заключаетъ въ себѣ противорѣчія, ибо второе есть абсолютное не въ томъ же смыслѣ, какъ первое, обладаетъ абсолютнымъ содержаніемъ не такъ, какъ первое), — это второе абсолютное (которое пантеистическая философія всегда смѣшиваетъ и отождествляетъ съ первымъ), будучи основаніемъ всего существующаго внѣ вѣчнаго божественнаго акта, всего относительнаго бытія, будучи въ этомъ качествѣ душою

міра, въ человѣкѣ впервые получаетъ собственную внутреннюю дѣйствительность, находитъ себя, сознаетъ себя. Въ мірѣ внѣчеловѣческомъ, собственно природномъ, абсолютный божественный элементъ міровой души—всеединство—существуетъ только потенціально въ слѣпомъ безсознательномъ стремленіи; въ человѣкѣ онъ получаетъ идеальную дѣйствительность, постоянно реализуемую. Въ природномъ бытіи каждое существо дѣйствительно есть только одно изъ многихъ, частное, не все: его абсолютность или всеединство, его истинное существо (пребывая въ сферѣ нераздѣльнаго бытія божественнаго), въ немъ самомъ выражается только въ слѣпомъ ненасытномъ стремленіи къ существованію; только это стремленіе, а не дѣйствительное бытіе природнаго существа представляется здѣсь безусловнымъ и все захватывающимъ, дѣйствительное же его состояніе вопреки этому стремленію всегда есть частное и случайное. Въ человѣкѣ же всеединство получаетъ дѣйствительную, хотя еще идеальную форму,—въ сознаніи. Въ человѣческой формѣ каждое существо идеально есть все поскольку можетъ все заключать въ своемъ сознаніи, поскольку все имѣетъ для него дѣйствительное, положительное, хотя и идеальное бытіе, какъ норма всѣхъ его дѣятельностей. Здѣсь относительное бытіе міровой души осуществляется въ обоихъ своихъ началахъ, здѣсь міровая душа находитъ себя саму. Такимъ образомъ, то всеединство, вѣчно существующее въ божественномъ началѣ, въ которомъ каждое существенно есть все, это всеединство, устраненное, перешедшее въ чистую потенцію въ природномъ бытіи, въ которомъ каждое есть *не* все, возстановляется идеально въ человѣчествѣ, въ которомъ каждое идеально *есть* все и реально становится всѣмъ. Но само собою понятно, что поскольку что-нибудь есть все, постольку оно безусловно, неограниченно и слѣдовательно вѣчно; ибо что-нибудь можетъ быть ограничено только другимъ; поскольку же оно есть все, для него нѣтъ другого и слѣдовательно ему нечѣмъ быть ограниченнымъ. Поэтому въ природѣ каждое существо, будучи реально не всѣмъ, тѣмъ самымъ ограничено, условно и преходяще; оно безусловно и вѣчно только въ своемъ абсолютномъ началѣ, въ Богѣ, въ которомъ каждое существенно есть все. Человѣкъ же, который есть все не только въ Богѣ, но и для себя въ своемъ сознаніи или идеальномъ бытіи, безусловенъ и вѣченъ также не только въ Богѣ, но и въ себѣ, въ своемъ индивидуальномъ сознаніи, не только какъ сущій, но и какъ этотъ сознающій, въ своемъ внутреннемъ идеальномъ бытіи, форма котораго, *я*, есть нѣчто по существу безусловное и вѣчное, какъ положительная потенція всякаго дѣйствительнаго содержанія,

ничего не исключающая и потому не могущая быть ничѣмъ ограниченною. Всякое *бытіе* измѣнчиво, условно, преходяще, но „я есмь“ выражаетъ не бытіе, а *сущаго*. „Я есмь“—это не относится ни къ какому бытію, „я есмь“ одинаково и въ томъ и другомъ. Я есмь въ ощущеніи, но я не ощущеніе, а ощущающій, и не ограничиваюсь никакимъ ощущеніемъ, ибо я могу ощущать многое; но я и не ощущающій только, ибо я есмь не въ однихъ ощущеніяхъ, но и въ мысли и въ волѣ; но я не мысль и не воля, а мыслящій и волящій, и я не опредѣляюсь никакою мыслью и волею, ибо я могу мыслить и хотѣть всевозможныхъ предметовъ, оставаясь тѣмъ же „я“. Я есмь въ сознаніи всей этой дѣйствительности, но я не сознаніе этой дѣйствительности, а сознающій, и потому я нисколько не обусловливаюсь этимъ сознаніемъ, ибо я могу сознавать и не эту дѣйствительность, а совсѣмъ другое (какъ напримѣръ, во снѣ или въ сомнамбулическомъ ясновидѣніи) и быть при этомъ все тѣмъ же „я“. Проснувшись отъ глубокаго сна я все тотъ же, что былъ и до него, и никакого перерыва въ моемъ „я есмь“ нѣтъ: перерывъ касался только извѣстныхъ состояній моего относительнаго бытія, а не меня самого. Всѣ измѣненія, все ограниченное, частное, преходящее принадлежитъ формамъ бытія, а не сущему; мѣняются отношенія, но относящійся измѣниться не можетъ. Въ сознаніи же „я есмь“ сущій именно и отрѣшается отъ всѣхъ частныхъ формъ бытія, отъ всѣхъ частныхъ отношеній, утверждаетъ себя какъ единое во всемъ, и потому никакія измѣненія въ бытіи, отъ котораго онъ освободился, его уничтожить и измѣнить не могутъ: „я есмь“ такъ же безусловно и вѣчно, какъ и самъ сущій. Это „я“ есть все, потому что оно отъ всего отличается, его универсальность основывается на его безусловной единичности, или индивидуальности; еслибъ оно было то же, что и другое, то все другое не имѣло бы основанія быть для него, не могло бы съ нимъ различаться и соединяться, не могло бы имъ сознаваться. Итакъ, каждое „я“ есть нѣчто въ идеѣ безусловно особенное и единичное, то-есть представляетъ нѣкоторое безусловное, ему одному свойственное качество, есть нѣкоторая безусловная идея [1]). Въ силу

---

[1]) Отсюда легко видѣть разницу между понятіемъ и идеей. Понятіе всегда выражаетъ только признаки общіе многимъ предметамъ (или соединеніе такихъ признаковъ), идея же есть основное качество одного (метафизическаго) существа, хотя этому качеству могутъ быть причастны и многія другія чрезъ внутреннее взаимодѣйствіе съ первымъ, что нисколько не нарушаетъ его безусловной особенности и единичности, какъ солнечный свѣтъ, распространяясь на множество предметовъ, не перестаетъ быть этимъ солнечнымъ свѣтомъ.

этой идеи, каждое „я“ не только *есть* безусловно, но есть *это*, отвѣчаетъ положительно не только на вопросъ „есть ли?“, но и на вопросъ „что есть?“. И это „что“ принадлежитъ ему (человѣческому „я“) не только въ Богѣ—первоначальномъ всеединомъ,—но и въ немъ самомъ: онъ самъ сознаетъ свою идею и осуществляетъ ее. Итакъ, въ человѣческомъ существѣ мы должны различать три основные элемента, изъ коихъ каждый представляетъ ту двойственность, какою характеризуется „второе абсолютное“ или душа міра. И во-первыхъ, человѣкъ есть безусловно сущій, самостоятельный субъектъ всѣхъ своихъ дѣйствій и состояній; въ этомъ качествѣ онъ одинаково есть субъектъ какъ своего божественнаго (нормальнаго) состоянія, когда онъ находится во всеединствѣ, такъ и своего внѣ-божественнаго ненормальнаго состоянія, когда онъ утверждается въ себѣ исключительно и въ противоположеніи со всѣмъ; и въ томъ, и другомъ случаѣ, и въ Богѣ, и противъ Бога, онъ есть дѣйствительный субъектъ и настоящая причина дѣлъ своихъ, что бы ни вызывало его къ этимъ дѣламъ, ибо дѣйствующій есть онъ самъ; поэтому онъ безусловно свободенъ: онъ свободенъ въ Богѣ, ибо Богъ есть не просто единый исключающій все другое, а всеединый, во всеединствѣ же каждый изъ элементовъ есть все, то-есть ничѣмъ не ограниченъ и слѣдовательно безусловно свободенъ,—и онъ свободенъ внѣ Бога, ибо внѣ Бога онъ можетъ быть только самъ въ своемъ собственномъ самоутвержденіи, то-есть свободно. Онъ свободенъ въ свободѣ и онъ свободенъ въ необходимости, ибо онъ самъ подлежитъ необходимости и слѣдовательно никогда ею всецѣло не опредѣляется, потому, что необходимость есть только одно изъ его состояній, а онъ больше всѣхъ своихъ состояній.

Итакъ, человѣкъ, во-первыхъ, есть сущій, т. е. безусловный субъектъ всѣхъ своихъ дѣйствій и состояній. Онъ *есть;* но онъ не только есть; во-вторыхъ, онъ есть *нѣчто,* онъ имѣетъ нѣкоторое безусловное свойство или качество, которымъ онъ отличается не какъ субъектъ только отъ своихъ состояній или предикатовъ, а какъ *этотъ* субъектъ отъ всѣхъ другихъ субъектовъ. Это есть его идея, и поскольку онъ въ своемъ нормальномъ положеніи есть все, необходимо его идея внутренно соединена со всѣми другими, является какъ всеединство, т. е. его идея положительно восполняется всѣми другими, является какъ форма абсолютнаго содержанія. Но эта же идея какъ нѣчто особенное даетъ ему возможность утверждать себя внѣ всего, какъ не все, и тогда его особенное качество дѣлаетъ его безусловно непроницаемымъ для всѣхъ другихъ, дѣлаетъ его безусловною гра-

ницей всѣхъ, и такъ какъ каждое существо имѣетъ свою идею или свою особенность, то въ этомъ внѣшнемъ отношеніи всѣ одинаково являются границей для всѣхъ, всѣ другъ для друга безусловно непроницаемы и такимъ образомъ, взаимное отношеніе всѣхъ вмѣсто внутренняго положительнаго единства является какъ внѣшнее отрицательное *равенство,* и собственная идея каждаго существа, въ которой онъ относится ко всему, вмѣсто того, чтобы быть опредѣленною формой абсолютной дѣйствительности, становится безразличною формой всякаго возможнаго содержанія, или отвлеченнымъ разумомъ, т. е. возможностью относить къ себѣ всякое содержаніе. Такимъ образомъ, это послѣднее, т. е. эмпирическая дѣйствительность человѣка, составляющая третье, матеріальное или природное начало его бытія, является здѣсь непосредственно какъ случайное, многое, частное, которое можетъ только постепенно *становиться* единымъ и всѣмъ, каковымъ оно и дѣйствительно становится поскольку человѣкъ изъ своего ненормальнаго (неабсолютнаго) положенія возвращается ко всеединству, становясь абсолютнымъ отъ себя, т. е. свободно и сознательно.

Еслибы не было частнаго, то не было бы и всего, а еслибы не было всего, то не было бы и единаго какъ дѣйствительнаго. Но такъ какъ частное, не все, можетъ существовать только въ процессѣ, какъ становящееся все, то слѣдовательно собственное существованіе принадлежитъ двумъ неразрывно между собою связаннымъ и другъ друга обусловливающимъ абсолютнымъ: абсолютному *сущему* (Богу) и абсолютному *становящемуся* (человѣку), и полная истина можетъ быть выражена словомъ „Богочеловѣчество“, ибо только въ человѣкѣ второе абсолютное—міровая душа—находитъ свое дѣйствительное осуществленіе въ обоихъ своихъ началахъ. Въ самомъ дѣлѣ, въ своемъ чисто человѣческомъ идеальномъ началѣ (которое для себя выражается какъ разумъ), міровая душа получаетъ безусловную самостоятельность—свободу съ одной стороны по отношенію къ Богу, а съ другой стороны по отношенію къ своему собственному природному матеріальному началу. Свобода въ послѣднемъ отношеніи понятна сама собою и не требуетъ объясненія. Но человѣкъ (или міровая душа въ человѣчествѣ) свободенъ не только отъ своего матеріальнаго бытія, онъ свободенъ безусловно и по отношенію къ своему божественному началу: ибо, какъ становящееся абсолютное, а не сущее, онъ самъ есть основаніе бытія своего. Въ самомъ дѣлѣ Божество опредѣляетъ его здѣсь только идеально, опредѣляетъ только то, *чѣмъ* онъ становится,—содержаніе и цѣль его жизни; но что онъ этимъ

становится, это имѣетъ свое основаніе не въ Божествѣ, отрѣшенномъ отъ всякаго процесса, а въ немъ самомъ. Будучи чуждо всякому процессу и измѣненію, Божество какъ такое не можетъ быть дѣйствительною причиной (causa efficiens) измѣненія (ἀρχὴ τῆς κινήσεως); дѣйствительная причина измѣненія всегда есть измѣняющійся, Божество же всегда есть только формальная и конечная причина измѣненія, идея и цѣль его.

Поскольку „становиться абсолютнымъ" для даннаго субъекта предполагаетъ съ одной стороны абсолютное, *чѣмъ* становится этотъ субъектъ, и съ другой стороны неабсолютное, *изъ чего* онъ становится, то мы имѣемъ необходимо два порядка бытія относительно противоположные: съ одной стороны, порядокъ логическій и метафизическій, по существу, въ которомъ prius есть то, *что есть,* абсолютное,—и съ другой стороны порядокъ генетическій, феноменальный, по природному происхожденію, въ которомъ prius есть то, *что не есть* въ истинномъ смыслѣ, изъ чего все становится, неабсолютное, многое или частное. Что въ одномъ порядкѣ есть первое, то въ другомъ становится послѣднимъ; первое по существу, абсолютное, *становится* послѣднимъ въ процессѣ, во времени. Очевидно, при этомъ, что генетическій порядокъ, въ которомъ абсолютное становится, предполагаетъ порядокъ метафизическій, въ которомъ оно *есть.* Если абсолютное въ человѣкѣ становится, то очевидно, оно должно быть помимо человѣка, такъ какъ иначе нечему было бы становиться. Эта необходимость, въ силу которой становящееся въ одномъ есть въ другомъ, должна сдѣлаться для насъ совершенно ясною изъ анализа нашихъ дѣйствительныхъ отношеній въ той сферѣ, которая намъ непосредственно доступна,—въ сферѣ нашего дѣйствительнаго знанія.

XLV. Вѣра, воображеніе и творчество какъ основные элементы всякаго предметнаго познанія.

Никакое дѣйствительное познаніе не исчерпывается данными нашего чувственнаго опыта (ощущеніями) и формами нашего мыслящаго разума (понятіями); во всякомъ дѣйствительномъ познаніи о какомъ-либо предметѣ мы имѣемъ нѣчто большее того, что дано въ нашихъ дѣйствительныхъ ощущеніяхъ и понятіяхъ, относящихся къ этому предмету. Въ самомъ дѣлѣ, если всякое ощущеніе есть нѣкоторое реальное, испытываемое отношеніе къ предмету, и всякое истинное понятіе есть нѣкоторое мыслимое отношеніе наше къ пред-

мету, то очевидно въ обоихъ этихъ отношеніяхъ предметъ данъ намъ не безусловно, не самъ по себѣ, а лишь подъ извѣстными условіями, поскольку онъ находится съ нами въ данный моментъ въ нѣкоторомъ опредѣленномъ взаимодѣйствіи, поскольку мы ощущаемъ его дѣйствіе и мыслимъ его содержаніе; слѣдовательно, здѣсь онъ данъ намъ только какъ ощущаемый и мыслимый въ этихъ опредѣленныхъ отношеніяхъ, т. е. вообще въ своемъ относительномъ бытіи. Между тѣмъ, каждый разъ какъ мы дѣйствительно познаемъ какой-нибудь предметъ, мы не только воспринимаемъ его относительное бытіе, но сверхъ того утверждаемъ и его безотносительное бытіе, утверждаемъ его не только какъ ощущаемое и мыслимое нами, но и какъ сущее независимо отъ насъ. Мы испытываемъ фактическое дѣйствіе этого предмета на насъ въ нашихъ ощущеніяхъ, мы мыслимъ общія возможныя отношенія этого предмета къ другому, ко всему въ нашихъ понятіяхъ, но мы сверхъ того имѣемъ непосредственную увѣренность, что этотъ предметъ существуетъ самъ по себѣ помимо его даннаго дѣйствія на насъ и помимо его общихъ отношеній ко всему другому, что онъ не исчерпывается своимъ актуально ощущаемымъ дѣйствіемъ и своимъ мыслимымъ содержаніемъ (понятіемъ), что онъ существуетъ независимо отъ того, ощущаю ли я его и мыслю ли я о немъ. Я допускаю всевозможныя отношенія этого предмета ко мнѣ и къ другимъ, отношенія реальныя и логическія, ощущаемыя и мыслимыя; но при этомъ я сохраняю увѣренность, что во всѣхъ этихъ отношеніяхъ этотъ предметъ хотя и выражаетъ свое бытіе, но что онъ не покрывается ими всецѣло, что онъ остается самъ по себѣ, что онъ подлежитъ всѣмъ этимъ отношеніямъ, опредѣляется ими, но не разрѣшается въ нихъ. Итакъ, во всякомъ дѣйствительномъ познаніи предмета онъ существуетъ для насъ троякимъ образомъ; во-первыхъ, какъ относительно реальный въ своемъ фактическомъ дѣйствіи на насъ или въ его дѣйствительномъ явленіи, во-вторыхъ, какъ относительно идеальный въ его мыслимыхъ отношеніяхъ ко всему, и наконецъ, въ-третьихъ, какъ безусловный и сущій. Мы *ощущаемъ* извѣстное дѣйствіе предмета, *мыслимъ* его общіе признаки и *увѣрены* въ его собственномъ или безусловномъ существованіи. Эта увѣренность нисколько не обусловлена ощущеніями, получаемыми нами отъ предмета и понятіемъ нашимъ о немъ, а напротивъ объективное значеніе нашихъ ощущеній и понятій прямо обусловлено увѣренностью въ самостоятельномъ бытіи предмета. Въ самомъ дѣлѣ, еслибы я не былъ увѣренъ, что извѣстный предметъ существуетъ независимо отъ меня, то я не могъ бы относить къ нему своихъ понятій и ощущеній; тогда сами эти понятія

и ощущенія были бы только субъективными состояніями моего сознанія, моими внутренними чувствами и мыслями, въ которыхъ я не познавалъ бы ничего кромѣ нихъ самихъ, какъ психическихъ фактовъ. Такимъ образомъ, объективное, познавательное значеніе моихъ ощущеній и понятій зависитъ отъ увѣренности въ независимомъ, безусловномъ существованіи ихъ предмета, въ его существованіи за предѣлами моихъ ощущеній и мыслей. Это безусловное существованіе, которое не можетъ быть дѣйствительно дано мнѣ ни въ моихъ ощущеніяхъ, ни въ моихъ мысляхъ, которое не можетъ быть предметомъ ни эмпирическаго, ни раціональнаго познанія и которымъ однако это познаніе обусловливается,—составляетъ очевидно предметъ нѣкотораго особаго, третьяго рода познанія, который правильнѣе можетъ быть названъ вѣрою.

Въ чемъ же состоитъ и какъ возможенъ этотъ третій родъ познанія, безъ котораго объективная истина была бы намъ безусловно недоступна?

Если въ нашихъ ощущеніяхъ и понятіяхъ, въ чувственномъ опытѣ и въ умозрительномъ мышленіи мы не выходимъ изъ своего собственнаго субъективнаго бытія и познаемъ другое (предметъ) только условно, лишь поскольку онъ ощущается и мыслится нами и въ тѣхъ отношеніяхъ, въ которыхъ онъ нами ощущается и мыслится, если здѣсь, другими словами, между познающимъ субъектомъ и предметомъ существуютъ только внѣшнія отношенія, ибо для предмета самого по себѣ то обстоятельство, что я его ощущаю или мыслю подъ извѣстными категоріями, есть обстоятельство совершенно внѣшнее и случайное, и такъ какъ его собственное существо нисколько не покрывается тѣми качествами, которыя этотъ предметъ имѣетъ для моихъ внѣшнихъ чувствъ и тѣми логическими формами, въ которыхъ я его мыслю и которыя выражаютъ только общія возможныя отношенія этого предмета ко всякому другому, а не его существо, не то, что онъ есть, если такимъ образомъ въ обоихъ этихъ родахъ познанія, — и чувственномъ опытѣ, и раціональномъ, умозрительномъ мышленіи,—познающій субъектъ только граничитъ съ предметомъ, а не соединяется съ нимъ внутренно, только соприкасается съ нимъ, а не проникаетъ въ него, вслѣдствіе чего такое познаніе и не можетъ быть истиннымъ объективнымъ познаніемъ, то очевидно это послѣднее предполагаетъ между познающимъ и познаваемымъ такое отношеніе, въ которомъ они соединены другъ съ другомъ не внѣшнимъ и случайнымъ образомъ, не въ матеріальномъ фактѣ ощущенія и не въ логической формѣ понятія, а существенною и внутреннею связью,

соединены въ самыхъ основахъ своего существа, или въ томъ, что есть безусловное въ обоихъ. Это безусловное, не сводимое ни къ факту ощущенія, ни къ формѣ понятія, необходимо есть какъ въ предметѣ познанія, такъ равно и въ самомъ познающемъ субъектѣ, ибо это безусловное и въ познающемъ и въ познаваемомъ требуется и предполагается самими условными фактами и формами нашего познанія. Несомнѣнно въ самомъ дѣлѣ, что дѣйствительное ощущеніе необходимо есть нѣкоторое состояніе кого-нибудь, чьего-нибудь сознанія, воспринимающаго что-нибудь, и точно также понятіе необходимо есть умственный актъ кого-нибудь, мыслящаго о чемъ-нибудь, такъ что кромѣ самого этого отношенія, ощущенія и мысли, необходимо требуются еще два относящіеся, которые сами уже не могутъ быть отношеніями и слѣдовательно должны быть признаны какъ безусловные. Одно изъ двухъ: или мы должны признать ощущенія сами по себѣ, то-есть въ которыхъ никто ничего не ощущаетъ, и понятія сами по себѣ, то-есть въ которыхъ никто ничего не мыслитъ, или же мы должны допустить, что кромѣ всѣхъ дѣйствительныхъ и возможныхъ ощущеній и понятій (мыслей), существуетъ ощущающее и ощущаемое, мыслящее и мыслимое не какъ опредѣленное отношеніе, а какъ безусловное существо. Ощущенія и мысли должны быть поняты, какъ состоянія и акты нѣкотораго существа, иначе они теряютъ всякій смыслъ; вмѣстѣ съ тѣмъ они предполагаютъ нѣкоторое другое существо, къ которому первое относится, иначе они теряютъ всякую опредѣленность и устойчивость, которою они въ дѣйствительности обладаютъ. Но если такимъ образомъ ощущенія и понятія суть по необходимости отношенія двухъ существъ, двухъ безусловныхъ терминовъ, то, какъ мы сказали, это ихъ отношенія внѣшнія, въ которыхъ другое существо является только какъ граница перваго, реальная, чувственная, или же только мыслимая, логическая, и еслибы мы были ограничены только этими двумя родами познанія (чувственнымъ опытомъ и умозрительнымъ мышленіемъ), то мы имѣли бы собственно основаніе утверждать только нѣкоторую границу нашего субъективнаго бытія. Еслибы познающій и познаваемый были только внѣ другъ друга, то никакое познаніе о самомъ предметѣ, даже то познаніе, что онъ есть, было бы невозможно; мы могли-бы знать дѣйствительно только, что существуетъ нѣкоторый предѣлъ или граница нашего собственнаго существа, и еслибы затѣмъ изъ существованія этой границы мы логически вывели бы бытіе нѣкотораго существа, насъ опредѣляющаго или съ нами граничащаго, то это логическое заключеніе не могло бы имѣть силы дѣйствительнаго

знанія, потому что самое наше логическое мышленіе, самые законы нашего разума, изъ которыхъ мы выводили бы это другое существо какъ необходимую причину нашихъ опредѣленныхъ состояній, самый этотъ логическій законъ при предположеніи совершенной отдѣльности познающаго отъ познаваемаго или ихъ взаимной внѣшности не могъ бы имѣть никакого предметнаго значенія; это была бы лишь субъективная форма нашего собственнаго бытія, которая не могла бы перевести насъ за предѣлы этого бытія и сообщить намъ что-нибудь о существующемъ внѣ насъ; или, говоря школьнымъ языкомъ, самый законъ причинности, а слѣдовательно и его примѣненіе въ данномъ случаѣ, могли бы имѣть только „имманентное“, а не „трансцендентное“ значеніе, и наше заключеніе на основаніи этого закона о существованіи внѣ насъ выражало бы только, что мы необходимо мыслимъ, а не то, что есть независимо отъ нашего мышленія. Между тѣмъ, на самомъ дѣлѣ мы не только убѣждены въ существованіи внѣшняго предмета, но и убѣждены въ этомъ совершенно непосредственнно, независимо ни отъ какихъ логическихъ разсужденій, которыя являются уже потомъ для изслѣдованія и оправданія нашей непосредственной увѣренности. Мы увѣрены не въ томъ, что дано намъ въ нашихъ актуальныхъ ощущеніяхъ и мысляхъ, а въ томъ, что находится за ихъ предѣлами, именно мы увѣрены въ собственномъ существованіи предмета, обусловливающаго наши ощущенія и мысли, но не обусловленнаго ими въ своемъ собственномъ существованіи, отъ насъ не зависящемъ. Это послѣднее никогда не можетъ быть дано въ нашихъ ощущеніяхъ и мысляхъ, никогда не можетъ стать нашимъ ощущеніемъ и мыслью, потому что и наши ощущенія и наши мысли суть по природѣ своей условныя относительныя состоянія нашего субъекта, не могущія поэтому заключать въ себѣ безусловное существованіе познаваемаго. А между тѣмъ это безусловное существованіе извѣстнымъ образомъ утверждается въ нашемъ сознаніи, именно какъ непосредственная увѣренность, нисколько не вытекающая ни изъ нашихъ ощущеній, ни изъ понятій самихъ по себѣ. Это, очевидно, означаетъ, что познающій субъектъ не ограничивается ощущеніями и понятіями, выражающими лишь данное и относительное бытіе предмета, а заключаетъ еще тотъ третій познавательный элементъ, сообщающій ему то, что никогда не можетъ быть дано въ чувственномъ опытѣ и исчерпано понятіями разума,—познавательный элементъ, который такимъ образомъ есть „вещей обличеніе невидимыхъ“. Все существующее, всякій предметъ познанія самъ по себѣ есть „вещь невидимая“. Въ самомъ дѣлѣ, все, что мы можемъ „видѣть“ въ предметѣ,—видѣть чувственно

или умственно, это его чувственныя качества, т. е. наши ощущенія, и его логическія отношенія, т. е. наши мысли; самъ же предметъ въ своемъ собственномъ безусловномъ существованіи такъ же невидимъ для нашего разума, какъ и для нашихъ глазъ, и однако наша увѣренность именно утверждаетъ предметъ въ этомъ безусловномъ смыслѣ какъ существующій въ своихъ чувственныхъ качествахъ и логическихъ отношеніяхъ, но не совпадающій съ ними, какъ могущій вызывать неопредѣленное число различныхъ ощущеній и потому никакими дѣйствительными ощущеніями не исчерпывающійся, какъ подлежащій всѣмъ возможнымъ логическимъ опредѣленіямъ и потому ни однимъ изъ этихъ опредѣленій не покрываемый. Это безусловное существованіе предмета не могло бы быть мнѣ доступно никакимъ образомъ, еслибы между мною и имъ была совершенная отдѣльность: тогда я могъ бы относиться къ нему только внѣшнимъ образомъ и имѣлъ бы знаніе только о его условномъ бытіи, а такъ какъ въ дѣйствительности я имѣю извѣщеніе и о безусловномъ бытіи его, то слѣдовательно такой отдѣльности нѣтъ, слѣдовательно познающій извѣстнымъ образомъ внутренно связанъ съ познаваемымъ, находится съ нимъ въ существенномъ единствѣ, которое и выражается въ той непосредственной увѣренности, съ которою мы утверждаемъ безусловное существованіе другого. Въ этой увѣренности познающій субъектъ *свободенъ*, не связанъ ни фактами опыта, ни формами чистаго мышленія, ибо онъ утверждаетъ нѣчто такое, что не есть и не можетъ быть ни эмпирическимъ фактомъ, ни категоріей разума, что одинаково лежитъ за предѣлами какъ того, такъ и другого; въ этой увѣренности нашъ познающій субъектъ дѣйствуетъ не какъ эмпирически чувственный и не какъ раціонально-мыслящій, а какъ безусловный и свободный, а потому и объектъ познается здѣсь въ своей безусловности; другими словами, если для субъекта какъ эмпирически-чувственнаго и предметъ является лишь какъ ощутительный фактъ, если для субъекта раціональнаго и предметъ есть понятіе разума, то для субъекта какъ безусловнаго существа и предметъ открывается какъ безусловно сущій. Но безусловное существо познающаго очевидно не можетъ быть ограничено или внѣшнимъ образомъ опредѣлено безусловнымъ существомъ познаваемаго, ибо такое ограниченіе прямо противорѣчитъ качеству безусловности; такимъ образомъ здѣсь необходимо предполагается нѣкоторая внутренняя связь и существенное единство обоихъ. Это единство не дано въ нашемъ относительномъ бытіи, на поверхности нашего сознанія, въ ощущеніяхъ и мысляхъ нашихъ; здѣсь мы находимъ предметъ какъ нѣчто отдѣльное отъ

насъ, и мы сами находимся къ нему во внѣшнемъ отношеніи; но уже и въ общемъ сознаніи нашемъ выражается это единство, эта внутренняя связь наша съ познаваемымъ предметомъ, именно въ той увѣренности, съ которою мы во всякомъ предметѣ утверждаемъ безусловное существованіе, а слѣдовательно и его единство съ нашимъ собственнымъ. Это единство выражается такимъ образомъ и въ нашемъ сознаніи, хотя само оно лежитъ глубже всякаго дѣйствительнаго сознанія, которое представляетъ собою уже нѣкоторое относительное бытіе. Поэтому, какъ фактъ сознанія, увѣренность въ безусловномъ существованіи другого не есть еще самое единство съ этимъ другимъ; это есть только указаніе на это единство: „вещей обличеніе невидимыхъ“. Это есть фактъ нашего сознанія, но такой, въ которомъ мы выходимъ за предѣлы всякаго дѣйствительнаго и возможнаго факта, это есть мысль, но такая, въ которой непосредственно выражается нѣчто большее всякой мысли. Эта вѣра есть и свидѣтельство нашей свободы отъ всего и вмѣстѣ съ тѣмъ выраженіе нашей внутренней связи со всѣмъ; мы свободны здѣсь ото всего въ его внѣшней дѣйствительности, ибо мы утверждаемъ нѣчто такое, что никогда не можетъ стать внѣшнею дѣйствительностью; и мы внутренно связаны здѣсь со всѣмъ въ его безусловномъ существѣ. Именно поскольку мы свободны отъ внѣшней дѣйствительности, поскольку мы утверждаемъ свое безусловное существованіе, постольку же мы утверждаемъ и безусловное существованіе другого, внутренно съ нимъ соединяемся, ибо двухъ безусловныхъ отдѣльныхъ другъ отъ друга, внѣшнихъ и чуждыхъ другъ другу, очевидно, быть не можетъ. Поскольку мы находимъ себя въ своей внѣшней натуральной дѣйствительности, постольку все другое является для насъ какъ внѣшняя случайная множественность; поскольку мы дѣйствуемъ въ своемъ раціональномъ началѣ, какъ существо мыслящее, все другое является для насъ какъ мыслимое единство, мы постигаемъ уже здѣсь истину (всеединство), но только какъ понятіе, живое же существо всего остается внѣ насъ, мы или признаемъ его совершенно непознаваемымъ (вмѣстѣ съ Кантомъ), или даже совсѣмъ его отрицаемъ (вмѣстѣ съ Гегелемъ); и только когда мы утверждаемъ себя въ своемъ безусловномъ существѣ мы въ немъ находимъ и все другое во внутреннемъ безусловномъ единствѣ съ собою. Всякое познаніе есть нѣкоторое соединеніе познающаго съ познаваемымъ; но есть соединеніе внѣшнее и относительное, когда мы соединяемся съ познаваемымъ (познаемъ его) въ его внѣшнихъ частныхъ качествахъ, составляющихъ его условную случайную дѣйствительность, или же въ его общихъ логическихъ

опредѣленіяхъ, составляющихъ только общую возможность его бытія, и есть соединеніе безусловное и внутреннее, когда мы соединяемся съ познаваемымъ въ его собственномъ существѣ, что возможно только потому, что и наше собственное бытіе и бытіе познаваемаго коренятся или имѣютъ основаніе въ одномъ и томъ же безусловномъ существѣ, ибо въ противномъ случаѣ ни предметъ не могъ бы перейти въ наше сознаніе, ни наше сознаніе не могло бы проникнуть въ предметъ; мы могли бы только граничить съ предметомъ и слѣдовательно знать только эту границу или предѣлъ, а не самый предметъ.

Такимъ образомъ мы вообще познаемъ предметъ или имѣемъ общеніе съ предметомъ двумя способами: извнѣ со стороны нашей феноменальной отдѣльности—знаніе относительное въ двухъ своихъ видахъ, какъ эмпирическое и раціональное, и изнутри, со стороны нашего абсолютнаго существа, внутренно связаннаго съ существомъ познаваемаго — знаніе безусловное, мистическое. Это двоякое знаніе или двоякая связь наша съ предметами можетъ быть пояснена слѣдующимъ сравненіемъ. Вѣтви одного и того же дерева разнообразно скрещиваются и переплетаются между собою, причемъ эти вѣтви и листья на нихъ различнымъ образомъ соприкасаются другъ съ другомъ своими поверхностями, — таково внѣшнее или относительное знаніе; но тѣ же самые листья и вѣтви помимо этого внѣшняго отношенія связаны еще между собою внутренно посредствомъ своего общаго ствола и корня, изъ котораго они всѣ одинаково получаютъ свои жизненные соки, таково знаніе мистическое или вѣра. Или другое сравненіе: каждая точка на кругѣ связана съ другою точкой двоякимъ образомъ; во-первыхъ, дугою окружности, заключающеюся между этими точками и ихъ раздѣляющею, и во-вторыхъ, внутренно, въ общемъ центрѣ круга, ибо каждая точка окружности одинакимъ радіусомъ соединена съ общимъ центромъ, который такимъ образомъ есть ихъ внутреннее единство. Подобное сравненіе можетъ быть проведено далѣе. Мы можемъ представить себѣ поверхность сферы раздѣленною на неопредѣленное множество мелкихъ поверхностей различной величины и формы, неимѣющихъ между собою ничего общаго кромѣ своего соприсутствія на этой сферѣ: такова эмпирическая внѣшняя множественность въ бытіи и знаніи; далѣе въ этой сферѣ можно предположить неопредѣленное число пересѣкающихъ ее плоскостей, проходящихъ чрезъ ея центръ, каждая изъ нихъ образуетъ кругъ, въ которомъ мы мыслимъ неопредѣленное число радіусовъ, но всѣ эти радіусы равны между собою: таковъ раціональный элементъ въ бытіи и познаніи; этимъ радіусамъ со-

отвѣтствуютъ понятія нашего мышленія, каждое такое понятіе можетъ примѣняться къ неопредѣленному числу единичныхъ предметовъ, то-есть осуществляться въ неопредѣленномъ числѣ отдѣльныхъ мыслей, но всѣ эти мысли въ понятіи равны между собою, или представляютъ одно и то же понятіе; ибо о сколькихъ деревьяхъ, напримѣръ, я бы ни мыслилъ и сколько бы разъ я ни думалъ и объ одномъ деревѣ, понятіе дерева остается одно и то же, подобно тому, какъ сколько бы мы линій ни проводили отъ центра къ окружности, онѣ всегда будутъ равны между собою, представляя одинъ и тотъ же единственный радіусъ круга. Наконецъ, въ центрѣ сферы мы уже имѣемъ не одно равенство или отвлеченное единство ея элементовъ, а ихъ существенное и необходимое единство, ибо центръ сферы безусловно одинъ и заключаетъ въ своемъ единствѣ всѣ радіусы и всѣ точки поверхности этой сферы; таково и то мистическое единство, въ которомъ намъ открывается безусловное бытіе всего существующаго. Еслибы не было центра, то не было бы и самой сферы, не было бы ея поверхности и радіусовъ въ опредѣленномъ значеніи этихъ терминовъ; точно также еслибъ не было внутренней связи между познающимъ и познаваемымъ, выражающейся въ вѣрѣ, то невозможно было бы и внѣшнее познаніе предмета; для того, чтобы данная въ нашемъ опытѣ и въ нашемъ мышленіи видимость была видимостью предмета, а не простою субъективною иллюзіей, необходимо, чтобы мы имѣли увѣренность въ самомъ предметѣ, чтобы его собственное существованіе было для насъ достовѣрнымъ, а не проблематичнымъ, а это возможно только при внутренней связи или единствѣ съ предметомъ, ибо внѣшнимъ образомъ, какъ отдѣльный отъ насъ, предметъ намъ совершенно недоступенъ. Еслибы не было внутренней связи нашего субъекта съ предметомъ, которая въ нашемъ сознаніи отражается какъ безусловная и непоколебимая увѣренность въ бытіи этого предмета, тогда намъ не къ чему было бы относить своихъ ощущеній и мыслей, тогда они были бы только субъективными состояніями нашего сознанія, ни о чемъ насъ не извѣщающими; они не были бы ощущеніями существующаго и мыслями о существующемъ, а были бы ощущеніями, въ которыхъ ничего не ощущается, и мыслями, въ которыхъ ни о чемъ не мыслится; тогда все разрѣшилось бы въ рядъ безразличныхъ состояній нашего сознанія, изъ которыхъ ни одно не могло бы быть болѣе дѣйствительнымъ или болѣе истиннымъ, чѣмъ другое, такъ что самая задача знанія и самый вопросъ объ истинѣ лишились бы всякаго смысла; нечего было бы познавать и не о чемъ было бы спрашивать.

Такимъ образомъ, самое внѣшнее познаніе въ своемъ объективномъ значеніи основывается на вѣрѣ. Что же собственно составляетъ предметъ этой вѣры? Это есть то, что не можетъ быть ощущеніемъ и понятіемъ, что больше всякаго факта и всякой мысли, именно безусловное существованіе предмета. Всякое ощущеніе есть нѣчто относительное и всякое понятіе есть нѣкоторое опредѣленіе, то-есть также нѣчто условное; поэтому безусловное существованіе не можетъ быть дано ни опытомъ, ни логикою, а только вѣрою: мы вѣримъ, что предметъ есть нѣчто самъ по себѣ, что онъ не есть только наше ощущеніе или наша мысль, не есть только предѣлъ нашего субъективнаго бытія, мы вѣримъ, что онъ существуетъ самостоятельно и безусловно,—„вѣруемъ яко есть". Въ этомъ состоитъ собственный элементъ вѣры или вѣра въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, какъ утвержденіе безусловнаго существованія. Эта безусловность одинаково принадлежитъ всему существующему, поскольку все существующее *есть*. Здѣсь мы имѣемъ то, что есть общее во всемъ, то, что составляетъ внутреннее единство всего; но самое это единство не могло бы имѣть дѣйствительнаго значенія, еслибы не было того, что въ этомъ единствѣ содержится или имъ опредѣляется, то-есть еслибы не было того, *что* имѣетъ безусловное существованіе или того, *что* есть. Такимъ образомъ, увѣренность въ безусловномъ существованіи предмета необходимо вызываетъ вопросъ: *что* онъ есть? Не отвѣчаетъ ли по крайней мѣрѣ на этотъ вопросъ наше раціональное мышленіе или нашъ чувственный опытъ?

Нашъ разумъ, наше логическое мышленіе, безъ сомнѣнія, говоритъ намъ, *какъ* можемъ мы мыслить этотъ предметъ, если онъ данъ намъ. На вопросъ: что есть этотъ предметъ, въ собственное существованіе котораго мы вѣримъ, разумъ можетъ отвѣчать намъ, что этотъ предметъ есть причина, опредѣляющая наши ощущенія, что это есть нѣчто дѣйствительное, нѣкоторое единство и т. п. Но всѣ эти опредѣленія выражаютъ только общія, возможныя отношенія этого предмета къ намъ и къ другимъ предметамъ и, слѣдовательно, нисколько не отвѣчаютъ на вопросъ: что есть самъ этотъ предметъ. Въ самомъ дѣлѣ, тѣ же самыя опредѣленія (причина, единство, реальность) могутъ быть даны и всѣмъ другимъ предметамъ столько же, сколько и этому, всякій предметъ есть причина своихъ дѣйствій, есть единство своихъ элементовъ, нѣкоторая реальность и т. д. Слѣдовательно, вопросъ о томъ, что есть *этотъ* предметъ, остается неразрѣшеннымъ посредствомъ однихъ логическихъ категорій. Но такъ же мало разрѣшается онъ посредствомъ данныхъ чувственнаго

опыта. Мы уже видѣли въ началѣ этого изслѣдованія, что чувственное воспріятіе не можетъ схватить никакого дѣйствительнаго предмета. Съ одной стороны, всѣ чувственныя качества, которыя открываются опытомъ, совершенно общи или, точнѣе говоря, неопредѣленны въ своемъ объемѣ, ибо однѣ и тѣ же чувственныя качества, напримѣръ красный цвѣтъ, твердость, шарообразность и т. п., могутъ принадлежать неопредѣленному числу различныхъ предметовъ и, слѣдовательно, данный предметъ нисколько еще не опредѣляется этими качествами; съ другой стороны, всѣ данныя чувственнаго опыта, всѣ мои дѣйствительныя ощущенія по своему частному и случайному характеру могутъ выражать только извѣстныя реальныя отношенія предмета къ моимъ чувствамъ *въ данный моментъ,* а никакъ не постоянную сущность самаго предмета,—то, что онъ есть вездѣ и всегда; въ самомъ дѣлѣ, еслибы мои актуальныя ощущенія выражали самую суть предмета,—то, что оно есть,—то въ такомъ случаѣ я не имѣлъ бы права переносить на тотъ же предметъ другихъ ощущеній, исключающихъ мои данныя ощущенія, я не имѣлъ бы права, напримѣръ, утверждать, что это дерево, которое я теперь вижу безъ листьевъ и покрытое инеемъ, есть то же самое дерево, которое я видѣлъ прошлое лѣто зеленымъ и цвѣтущимъ и такимъ же увижу въ будущее лѣто. Между тѣмъ, мы не только постоянно дѣлаемъ такія утвержденія, но и каждый разъ, когда мы имѣемъ въ виду какой-нибудь существующій предметъ, мы разумѣемъ подъ нимъ именно нѣчто такое, что можетъ производить на насъ самыя различныя и частію противоположныя чувственныя впечатлѣнія, оставаясь при этомъ однимъ и тѣмъ же. Такимъ образомъ, данныя чувственнаго опыта, то-есть наши дѣйствительныя ощущенія, даже если имъ придавать объективное значеніе, то-есть видѣть въ нихъ выраженіе чувственныхъ качествъ предмета, а не только состояній нашего сознанія, во всякомъ случаѣ оказываются съ одной стороны слишкомъ общими, а съ другой слишкомъ частными и случайными для того, чтобы представлять самую суть предмета и отвѣчать на вопросъ: что есть этотъ предметъ? Ибо въ этомъ вопросѣ имѣется въ виду нѣчто болѣе общее, чѣмъ наши дѣйствительныя ощущенія, нѣчто такое, что остается единымъ и неизмѣннымъ во всѣхъ дѣйствительныхъ и возможныхъ ощущеніяхъ, которыя съ нимъ связываются и который, слѣдовательно, никакими ощущеніями не покрывается и не исчерпывается, а съ другой стороны подъ „этимъ предметомъ" имѣется въ виду нѣчто гораздо болѣе единичное, чѣмъ всѣ наши ощущенія, нѣчто такое, что никогда не можетъ принадлежать или быть предикатомъ

другого предмета, нѣчто совершенно особенное,—„этотъ“ предметъ,— тогда какъ наши ощущенія по содержанію своему всегда представляютъ нѣчто общее, выражающее всевозможные предметы (какъ было показано въ XXVIII главѣ).

Итакъ, чувственный опытъ, такъ же, какъ и отвлеченное логическое мышленіе, не можетъ извѣщать насъ о сущности познаваемаго предмета, не можетъ отвѣчать на вопросъ: что есть этотъ предметъ? Между тѣмъ у насъ несомнѣнно есть отвѣтъ на этотъ вопросъ въ каждомъ случаѣ, когда мы имѣемъ въ виду какой-нибудь предметъ, въ существованіи котораго мы увѣрены и который мы отличаемъ отъ всѣхъ другихъ предметовъ, который мы узнаемъ во всѣхъ различныхъ частныхъ воспріятіяхъ, съ нимъ связанныхъ, но его не исчерпывающихъ, который остается для насъ однимъ и тѣмъ же во всѣхъ измѣненіяхъ своей внѣшней дѣйствительности, и который предполагается существующимъ даже помимо всякаго дѣйствительнаго воспріятія его нашими чувствами,— все это несомнѣнно показываетъ, что у насъ есть нѣкоторое опредѣленное представленіе объ этомъ предметѣ, и такъ какъ это представленіе, согласно сказанному, не можетъ быть получено ни путемъ отвлеченнаго мышленія, дающаго намъ только общую схему всѣхъ однородныхъ предметовъ, а не *этотъ* опредѣленный предметъ, ни путемъ чувственнаго опыта, дающаго намъ только частныя, измѣнчивыя проявленія этого предмета, а не его постоянный характеръ: то, очевидно, необходимо предположить такое взаимоотношеніе между познаваемымъ и нашимъ субъектомъ, такое взаимодѣйствіе между ними, въ которомъ нашъ субъектъ воспринималъ бы не тѣ или другія частныя качества или дѣйствія предмета, а его собственный характеръ, сущность или идею. Такое взаимодѣйствіе возможно поскольку нашъ субъектъ самъ не можетъ быть разрѣшенъ въ отдѣльныя состоянія сознанія, а есть нѣчто постоянное и единое, то-есть нѣкоторая сущность или идея, которая не только можетъ, но и должна находиться въ нѣкоторомъ отношеніи или въ нѣкоторой связи съ другими идеями, слѣдовательно и съ идеею даннаго предмета, то-есть эта послѣдняя должна такъ или иначе существовать для нашего субъекта. Если внѣшняя дѣйствительность нашего субъекта — наши тѣлесныя чувства — находится необходимо въ нѣкоторомъ соотношеніи и взаимодѣйствіи со внѣшнею дѣйствительностью другихъ существъ, — взаимодѣйствіи, выражающемся въ чувственномъ воспріятіи и порождающемъ всю множественность ощущеній, относимыхъ нами ко внѣшнему міру, то точно также идеальная сущность нашего субъекта необхо-

димо находится въ извѣстномъ соотношеніи и взаимодѣйствіи съ идеальными сущностями всѣхъ другихъ предметовъ,—взаимодѣйствіи, которое мы называемъ *воображеніемъ* и которое производитъ въ нашемъ умѣ тѣ постоянные, опредѣленные и единые, себѣ равные, образы предметовъ, которыми мы объединяемъ и фиксируемъ всю неопредѣленную множественность частныхъ впечатлѣній, получаемыхъ нами отъ предметовъ. Поскольку идея предмета не зависитъ отъ частныхъ и случайныхъ ощущеній нашихъ чувствъ и отъ отвлекающаго дѣйствія нашего разсудка, постольку *собственная* сущность, собственный характеръ предмета воображается въ нашемъ умѣ, прямо отражается въ немъ или производитъ въ немъ нѣкоторый образъ; съ другой стороны, такъ какъ здѣсь предметъ дѣйствуетъ не въ безразличной средѣ, а находится во взаимодѣйствіи съ нѣкоторымъ опредѣленнымъ субъектомъ, имѣющемъ также свой собственный характеръ, свою собственную сущность или идею, то производимый такимъ взаимодѣйствіемъ образъ предмета необходимо опредѣляется не только существеннымъ характеромъ познаваемаго предмета, но и существеннымъ характеромъ познающаго субъекта, то-есть если предметъ воображается въ насъ, то и мы воображаемъ предметъ, то-есть даемъ ему образъ, соотвѣтствующій нашей собственной сущности—субъектъ видитъ идею предмета въ свѣтѣ своей собственной идеи, видитъ въ предметѣ только то, что такъ или иначе можетъ ей соотвѣтствовать.

То воображеніе, о которомъ здѣсь идетъ рѣчь, не ограничивается тѣми сознательными актами нашей духовной жизни, которые мы обыкновенно разумѣемъ подъ словомъ воображеніе или фантазія. Дѣло въ томъ, что нашъ субъектъ уже по самому существу своему, прежде всякаго актуальнаго сознанія, будучи нѣчто опредѣленное, обладая собственнымъ характеромъ, необходимо стоитъ въ извѣстномъ опредѣленномъ взаимодѣйствіи съ другими предметами, въ силу чего онъ носитъ въ себѣ опредѣленный образъ каждаго предмета, съ которымъ онъ соотносится, хотя бы этотъ образъ и не переходилъ въ сознательные акты его ума. Мы знаемъ, что всѣ наши дѣйствительныя ощущенія, то-есть, въ концѣ концовъ, вся наша матеріальная дѣйствительность, есть бытіе относительное, поверхностное, предполагающее нѣчто другое за своими предѣлами (tout dans ce monde que nous voyons s'explique par un autre monde que nous ne voyons pas) [1]. Всякое дѣйствительное видимое взаимоотношеніе наше съ

[1]) Это въ извѣстномъ смыслѣ утверждается точною физическою наукой, которая за предѣлами видимой дѣйствительности предполагаетъ цѣлый невидимый міръ молекулярныхъ силъ и движеній, сложную систему атомовъ, эѳирную среду и т. п.

предметомъ, въ ощущеніяхъ ли или въ отдѣльныхъ актахъ воображенія, необходимо предполагаетъ нѣкоторое невидимое, первѣе актуальнаго сознанія, взаимодѣйствіе наше съ предметомъ. Въ самомъ дѣлѣ, еслибы такого взаимодѣйствія не было, еслибы въ духѣ нашемъ, въ глубинѣ его существа, за предѣлами наличнаго феноменальнаго сознанія, не лежалъ постоянный и единый образъ предмета, то какъ возможно было бы то, что происходитъ въ дѣйствительномъ, даже чувственномъ познаніи? какъ возможно было бы, что мы разрозненныя и противорѣчивыя ощущенія относимъ къ одному предмету, и въ немъ они нисколько не противорѣчатъ другъ другу, а стройно складываются въ одинъ объективный образъ? какъ возможно было бы, что представленіе о предметѣ, заключающее въ себѣ безконечное число различныхъ признаковъ, для которыхъ наши актуальныя ощущенія даютъ только случайный и совершенно неполный матеріалъ, какъ возможно, чтобъ это представленіе по поводу какого-нибудь отдѣльнаго ощущенія, а иногда и безо всякаго внѣшняго повода возникало въ нашемъ сознаніи вдругъ, разомъ, во всей своей живой цѣлости и полнотѣ? Такъ какъ наши актуальныя ощущенія сами по себѣ не могутъ составлять того объективнаго образа, въ которомъ для насъ существуетъ предметъ, то, слѣдовательно, этотъ образъ по существу своему первѣе всякихъ дѣйствительныхъ ощущеній, и потому, когда мы ощущаемъ предметъ, то это необходимо предполагаетъ, что мы сначала воображаемъ его, другими словами, на данныя въ нашемъ сознаніи ощущенія мы налагаемъ образъ предмета, или внѣшнее дѣйствіе предмета на нашу чувственность вызываетъ соотвѣтствующее взаимодѣйствіе между нашимъ умомъ и идеею предмета, переводя образъ предмета въ наше дѣйствительное сознаніе и связывая съ этимъ образомъ наши данныя ощущенія. Хаосъ внѣшнихъ впечатлѣній и ощущеній организуется умомъ нашимъ чрезъ отнесеніе ихъ къ тому образу или идеѣ предмета, которая существуетъ въ нашемъ духѣ, независимо отъ ощущеній и отъ мыслей, но которая въ нихъ получаетъ матеріальную дѣйствительность и видимость для нашего актуальнаго природнаго сознанія. Эту идею, скрывающуюся отъ нашего внѣшняго глаза въ невидимой (безсознательной) глубинѣ духа, нашъ умъ, побуждаемый внѣшними впечатлѣніями, переводитъ изъ этой глубины на поверхность дневного сознанія и воплощаетъ эту безплотную форму въ той матеріальной средѣ, которая составляется изъ наличныхъ состояній нашей чувственности. Этотъ актъ нашего субъекта, воплощающій идею въ ощущеніяхъ и чрезъ то дающій опредѣленную предметную форму этимъ

послѣднимъ, не есть актъ односторонній. Если метафизическое, то-есть за предѣлами нашего природнаго сознанія лежащее отношеніе наше къ предмету, выражаемое въ нашей постоянной идеѣ предмета, если это отношеніе есть нѣкоторое взаимодѣйствіе, то-есть обусловливается не только сущностью познающаго ума, но столько же и сущностью самого предмета (объективною идеей), то подобное же взаимодѣйствіе необходимо имѣетъ мѣсто и здѣсь, въ нашемъ познаніи физическомъ или феноменальномъ. Въ самомъ дѣлѣ, тѣ физическія дѣйствія предмета на насъ, которыя субъективно выражаются какъ наши ощущенія и которыя собственно вызываютъ нашъ умъ къ его образующему дѣйствію, эти ощутительныя дѣйствія предмета, составляющія эмпирическую основу нашего познанія, хотя отнюдь не исчерпываютъ собою сущности предмета, однако, такъ или иначе въ большей или меньшей степени выражаютъ эту сущность, извѣстнымъ образомъ относятся къ ней, опредѣляются ею; ибо и внѣшнее дѣйствіе предмета, хотя фактически зависитъ отъ совершенно внѣшнихъ и случайныхъ условій, но по *качеству* своему обусловливается въ извѣстной мѣрѣ и самимъ дѣйствующимъ, то-есть предметомъ; хотя эта зависимость можетъ быть весьма сложною и отдаленною, тѣмъ не менѣе она существуетъ, ибо еслибы совсѣмъ никакой зависимости не было, то не было бы и никакого основанія относить это дѣйствіе, это ощущеніе, къ этому предмету, связывать его съ этою идей. Такимъ образомъ, между нашими ощущеніями и сущностью самого премета должна быть нѣкоторая связь, и потому когда нашъ умъ организуетъ и объективируетъ данныя ощущенія, то-есть налагаетъ на нихъ предсуществующую въ немъ форму нѣкоторой идеи, то онъ уже въ самихъ этихъ ощущеніяхъ (въ ихъ качествахъ) находитъ нѣкоторое предрасположеніе къ этой именно идеѣ: сами ощущенія такъ-сказать тяготѣютъ къ этому идеальному образу, потому что этотъ образъ выражаетъ собою внутреннее метафизическое взаимодѣйствіе наше съ *тою самою* сущностью, которой они (ощущенія) суть внѣшнее проявленіе. Итакъ, если превращеніе измѣнчивой и нестройной толпы ощущеній въ единый и и цѣльный образъ предмета, неподвижно стоящій предъ нами среди смутнаго потока впечатлѣній, если это превращеніе есть творческій актъ нашего духа, то такое творчество не только не есть творчество изъ ничего, но не можетъ быть сравнено даже съ условнымъ творчествомъ ваятеля или зодчаго, превращающаго мертвую и равнодушную къ его работѣ массу въ прекрасную статую или въ величественное зданіе. Матеріалъ нашихъ ощущеній не есть такая мертвая и равнодушная къ идеѣ масса, напротивъ наши ощущенія, вызываемыя хотя бы

и отдаленнымъ дѣйствіемъ самого предмета и потому такъ или иначе причастныя его сущности, по необходимости заключаютъ въ себѣ извѣстные признаки идеи, какъ бы нѣкоторые отпечатки первообраза и слѣды своего происхожденінія. Ощущенія не безусловно равнодушны къ тому идеальному образу, который на нихъ налагается умомъ нашимъ; они такъ или иначе ему соотвѣтствуютъ, и потому творческое дѣйствіе нашего ума при воплощеніи идеи въ ощущеніяхъ можетъ быть скорѣе сравнено съ дѣятельностью поэта, который уже въ самомъ своемъ матеріалѣ, въ человѣческомъ словѣ, находитъ не мертвую массу, а нѣкоторый мысленный организмъ, способный воспринять и условить его художественную идею, дать ей живую плоть и кровь.

Изо всего сказаннаго ясно, что процессъ нашего дѣйствительнаго познанія какого-нибудь существующаго предмета заключаетъ въ своей цѣлости слѣдующіе три фазиса, соотвѣтствующіе тремъ основнымъ опредѣленіямъ въ самомъ предметѣ. *Во-первыхъ*, мы утверждаемъ съ непосредственною увѣренностью, что *есть* нѣкоторый самостоятельный предметъ, что есть нѣчто, кромѣ субъетивныхъ состояній нашего сознанія. Этой увѣренности соотвѣтствуетъ въ самомъ предметѣ его глубочайшее внутреннее опредѣленіе, его опредѣленіе какъ сущаго или безусловнаго, въ силу котораго онъ не можетъ быть вполнѣ сведенъ ни къ чему другому, ни къ какому отношенію, а всегда во всѣхъ отношеніяхъ остается въ себѣ (an sich). Это его бытіе въ себѣ не можетъ быть дано ни въ какихъ относительныхъ состояніяхъ познающаго,—ощущеніяхъ или мысляхъ, а можетъ быть доступно субъекту только въ томъ его внутреннемъ единствѣ съ предметомъ, въ силу котораго онъ есть въ предметѣ и предметъ есть въ немъ (его безусловное бытіе = безусловному бытію предмета), связь, которая сама по себѣ лежитъ глубже нашего природнаго сознанія, но и въ немъ находитъ себѣ нѣкоторое выраженіе, именно въ актѣ непосредственной увѣренности, предшествующемъ всякому ощущенію и всякой рефлексіи. *Во-вторыхъ*, мы умственно созерцаемъ или воображаемъ въ себѣ идею предмета, единую и неизмѣнную, отвѣчающую на вопросъ, *что* есть этотъ предметъ. Этому нашему воображенію или умственному созерцанію соотвѣтствуетъ въ самомъ предметѣ второе его основное опредѣленіе, по которому онъ есть нѣкоторая сущность или идея тождественная себѣ самой и потому остающаяся неизмѣнною во всѣхъ внѣшнихъ положеніяхъ и отношеніяхъ предмета; эта идея такимъ образомъ не покрывается никакимъ частнымъ ощущеніемъ и потому можетъ быть доступна субъекту не въ его внѣшнемъ эмпирическомъ познаніи какъ чувственному, а въ его собственной внутренней сущ-

ности или идеѣ; такимъ образомъ, эта вторая степень познанія, это существенное воображеніе предмета въ субъектѣ основывается на взаимодѣйствіи между умопостигаемою сущностью субъекта, или его идеей, и таковою же умопостигаемою сущностью, или идеей предмета (объективная идея), выраженіемъ чего служитъ нѣкоторый постоянный образъ предмета въ нашемъ умственномъ существѣ (субъективная идея) первѣе всякаго чувственнаго впечатлѣнія и связаннаго съ нимъ матеріальнаго познанія. Въ дѣйствительное же познаніе этотъ образъ переходитъ только подъ условіемъ ощущеній, которыя его вызываютъ къ проявленію въ нашемъ природномъ сознаніи, такъ что если подъ умомъ (intellectus) разумѣть только нашу умственную дѣятельность въ условіяхъ данной природной дѣйствительности, тогда получаетъ нѣкоторое оправданіе извѣстное изреченіе „nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu"; но если не дѣлать этого произвольнаго ограниченія, а разумѣть подъ „intellectus" собственное существо нашего ума или нашу умопостигаемую сущность, тогда напротивъ необходимо будетъ сказать что nihil est in sensu quod non fuerit prius in intellectu,—другими словами, то, что по существу первѣе—идеальный образъ предмета оказывается вторымъ или послѣдующимъ въ актуальномъ проявленіи, то, что метафизически пребываетъ на первомъ мѣстѣ, физически проявляется на второмъ, или логическое prius обнаруживается генетически какъ posterius. Такимъ образомъ, хотя настоящее умственное созерцаніе или воображеніе, дающее намъ истинный образъ или идею предмета, принадлежитъ къ области метафизическихъ отношеній нашего субъекта съ предметомъ, но оно извѣстнымъ образомъ обнаруживается и въ нашемъ природномъ сознаніи, и эти его обнаруженія, подлежащія внѣшнимъ физическимъ условіямъ и совершающіяся въ видѣ отдѣльныхъ умственныхъ актовъ въ отдѣльные моменты времени, также обыкновенно называются воображеніемъ или фантазіей; но это психологическое воображеніе (въ отличіе отъ метафизическаго) предполагаетъ уже дѣйствительныя ощущенія въ природной сферѣ и ими обусловлено. Это психологическое значеніе нашего познанія или его отношеніе къ эмпирическимъ даннымъ фактамъ нашего натуральнаго сознанія приводитъ насъ къ третьему фазису объективнаго знанія, а именно: *въ-третьихъ*, присущій уму нашему образъ предмета мы воплощаемъ въ данныхъ нашего опыта, въ нашихъ ощущеніяхъ, сообразно ихъ относительнымъ качествамъ, сообщая ему такимъ образомъ феноменальное бытіе или обнаруживая его актуально въ природной сферѣ. Безъ такого обнаруженія или воплощенія идеи въ ощущеніяхъ эти послѣднія, какъ

мы знаемъ, не имѣли бы никакого объективнаго значенія, и не представляли бы собою никакого предмета, а съ другой стороны сама идея не имѣла бы никакой дѣйствительности въ нашемъ природномъ сознаніи, оставаясь исключительно въ глубинѣ метафизическаго бытія. Самъ предметъ не существовалъ бы актуально, не имѣлъ бы внѣшней природной дѣйствительности безъ этого взаимодѣйствія съ другимъ, выражающагося во всей множественности внѣшнихъ впечатлѣній и ощущеній; но эти ощущенія не могли бы представлять собою актуальности этого предмета, еслибъ они не опредѣлялись его идеей. Слѣдовательно, этому третьему фазису нашего познанія, который можемъ назвать психическимъ творчествомъ, соотвѣтствуетъ въ самомъ предметѣ нѣкоторое основное опредѣленіе его бытія, именно опредѣленіе его какъ актуальнаго, какъ природнаго *явленія*, опредѣленіе для предмета необходимое, такъ какъ безъ того онъ не имѣлъ бы полной дѣйствительности.

Итакъ, если истина познанія опредѣляется истиною предмета, истина же предмета состоитъ, во-первыхъ, въ его дѣйствительности и во-вторыхъ, въ его универсальности, то, разсматривая познаніе съ этой первой точки зрѣнія, то-есть со стороны дѣйствительности его предмета (поскольку оно имѣетъ нѣкоторый дѣйствительный предметъ), мы нашли, что какъ предметъ въ своей настоящей и полной дѣйствительности опредѣляется во-первыхъ какъ безусловно *сущій* (ens, ὄντως ὄν), во-вторыхъ, какъ нѣкоторая неизмѣнная и единая *сущность* (essentia, οὐσία) или идея и наконецъ въ-третьихъ какъ нѣкоторое актуальное *бытіе* или явленіе (actus, phaenomenon), такъ соотвѣтственно этому и дѣйствительное познаніе предмета (объективное познаніе) опредѣляется во-первыхъ какъ *вѣра* въ безусловное существованіе предмета, во-вторыхъ какъ умственное созерцаніе или *воображеніе* его сущности или идеи, и наконецъ въ-третьихъ какъ *творческое* воплощеніе или реализація этой идеи въ актуальныхъ ощущеніяхъ или эмпирическихъ данныхъ нашего природнаго чувственнаго сознанія.

Первое сообщаетъ намъ, что предметъ *есть*, второе извѣщаетъ насъ, *что* онъ есть, третье показываетъ, *какъ* онъ является. Только совокупность этихъ трехъ фазисовъ выражаетъ полную дѣйствительность предмета.

Затѣмъ остается еще вопросъ о второмъ существенномъ элементѣ истины, объ универсальности предмета, отъ которой должна зависѣть и универсальность нашего познанія.

XLVI. Всеединая система знанія. Ея основные элементы. Отвлеченный догматизмъ теологіи. Свободная теософія.

Мы опредѣлили, какимъ образомъ познается всякій дѣйствительный предметъ; это познаніе, основывающееся на вѣрѣ, опредѣляемое идеальнымъ созерцаніемъ или воображеніемъ и завершающееся нѣкоторымъ актомъ естественнаго творчества, есть первый существенный элементъ, исходя изъ котораго мы можемъ достигнуть самой истины. Ибо познать вполнѣ одинъ предметъ, одно существо, то-есть познать его такъ, какъ онъ по истинѣ есть, значитъ познать все; ибо въ своемъ истинномъ опредѣленіи всякій предметъ связанъ со всѣмъ въ единствѣ или есть единство себя и всего. Но для того, чтобы быть соединеннымъ со всѣмъ, каждое существо должно и различаться ото всего, быть не всѣмъ, ибо въ противномъ случаѣ еслибы каждое существо не отличалось ото всего, то нечего было бы и соединять; вмѣсто соединенія было бы простое безразличіе, и все слилось бы въ пустое бытіе, равное ничто. Итакъ, каждое существо есть не все (нѣчто особенное) и вмѣстѣ съ тѣмъ все. Очевидно, второе не можетъ аналитически вытекать изъ перваго,—это существо не можетъ быть всѣмъ на основаніи только своей особенности, это было бы противорѣчіемъ; слѣдовательно его универсальность (оно какъ все) есть нѣчто синтетически привходящее къ его особенности или другими словами единство всѣхъ требуетъ нѣкотораго самостоятельнаго начала единства независимаго отъ особенности каждаго и которымъ каждое опредѣляется какъ все. Все какъ особенное можетъ быть единымъ только въ *отношеніи;* принципъ этого отношенія можетъ быть названъ разумомъ (ratio, λόγος) всего, также закономъ или нормой. Но это отношеніе можетъ разсматриваться двояко: какъ открывающееся въ самихъ относящихся существахъ оно есть ихъ дѣйствительное существенное взаимоотношеніе или взаимодѣйствіе, настоящее ихъ бытіе другъ для друга; но разсматриваемое другимъ это отношеніе есть только мыслимое, а такъ какъ для того, чтобы различаться ото всего, я необходимо долженъ разсматривать все и какъ *другое,* то и отношеніе всего явится для меня необходимо только какъ мыслимое, какъ отвлеченный λόγος или понятіе.

Я нахожусь въ единствѣ со всѣмъ и постольку я все, или единство со всѣмъ есть мое дѣйствительное состояніе, но такъ какъ вмѣстѣ съ тѣмъ я и не все, то я необходимо отвлекаюсь ото всего,

противополагаю себя всему, и истинное единство всего, переставая быть дѣйствительностью, становится только мыслимымъ или отвлеченнымъ; но мыслимое или отвлеченное единство есть *равенство*. Въ самомъ дѣлѣ, когда я мыслю два предмета, то я очевидно не могу соединить ихъ дѣйствительно: уже въ самомъ моемъ мышленіи они необходимо существуютъ какъ два различные акта, и потому я могу утверждать только, что первый равенъ второму, то-есть, что они едины или тождественны не по существованію, а только по понятію или содержанію своему, по своимъ признакамъ; такъ напримѣръ, когда я мысленно утверждаю равенство двухъ треугольниковъ, я вовсе не хочу сказать, что эти два треугольника существуютъ какъ одинъ,— тогда я и не различалъ бы ихъ,—я хочу сказать только, что ихъ признаки или ихъ содержаніе (въ данномъ случаѣ количественное) есть одно и то же: точно такъ же во всякомъ случаѣ, когда я утверждаю равенство двухъ предметовъ, я имѣю въ виду вовсе не единство ихъ реальнаго существованія, а также и не единство моихъ мысленныхъ актовъ, къ нимъ относящихся, а только единство *мыслимаго* ихъ содержанія. Такое чисто логическое единство и называется равенствомъ, на понятіи же равенства основано все логическое или отвлеченное мышленіе: всякая мысль сводится къ уравненію.

Но уравненіе, то-есть соединеніе въ мысли, предполагаетъ, что въ дѣйствительности соединяемое дано какъ многое, такъ какъ иначе нечего было бы соединять. Если для меня единство всего является только какъ равенство или только какъ мысленное, то это значитъ, что въ дѣйствительности для меня все существуетъ какъ многое. Мыслимое единство предполагаетъ дѣйствительную рознь. Когда единство всего имѣетъ значеніе только отвлеченное, тогда значеніе дѣйствительности принадлежитъ многому несоединенному. Если я долженъ соединяться съ познаваемымъ въ отвлеченномъ мышленіи, это познаваемое очевидно дано мнѣ предварительно какъ отличное отъ меня, для меня внѣшнее и чуждое. Такимъ образомъ, логическое мышленіе предполагаетъ внѣшній опытъ. Я *мыслю* единое, потому что *испытываю* многое; я мыслю свое тождество съ предметомъ, потому что испытываю все различіе съ нимъ. Въ самомъ дѣлѣ, во внѣшнемъ опытѣ я именно переживаю другое какъ другое; всякое ощущеніе внѣшнихъ чувствъ, хотя есть мое ощущеніе, но я, во-первыхъ, отличаю его отъ себя какъ ощущеніе отъ ощущающаго, во-вторыхъ, его дѣйствительное присутствіе во мнѣ является для меня внѣшнимъ поскольку оно отъ меня не зависитъ и наконецъ въ третьихъ, въ самомъ содержаніи этого ощущенія я усматриваю признаки бытія

для меня внѣшняго и чуждаго. Такимъ образомъ если внутренняя связь субъекта со всѣмъ существующимъ выражается въ томъ существенномъ актѣ, который мы въ своемъ сознаніи находимъ какъ тройственный актъ вѣры, воображенія и творчества, то внѣшнее отношеніе субъекта къ познаваемому выражается въ нашемъ чувственномъ опытѣ, въ которомъ мы имѣемъ внѣшнюю множественность, и въ чисто логическомъ, раціональномъ мышленіи, въ которомъ мы имѣемъ внѣшнее (отрицательное) единство. Если внутренняя связь всего (всеединство) есть истина, то въ чувственномъ опытѣ эта истина уже утрачена, такъ какъ здѣсь всѣ предметы являются внѣшними другъ для друга. Въ логическомъ мышленіи выражается стремленіе субъекта возстановить въ сознаніи это единство всего, утраченное въ дѣйствительности; но понятно, что само по себѣ это мышленіе можетъ возстановить только форму истины, ибо все содержаніе здѣсь принадлежитъ дѣйствительности, а дѣйствительность здѣсь не истинна. Само по себѣ раціональное мышленіе не имѣетъ содержанія, изъ внѣшняго же опыта оно не можетъ получить *соотвѣтствующаго* ему, т. е. всеединаго или истиннаго содержанія, слѣдовательно должно получать свое содержаніе изъ того существеннаго и положительнаго познанія, которое опредѣляется вѣрою и идеальнымъ созерцаніемъ; другими словами, человѣкъ, какъ раціональный, получаетъ свое истинное и положительное содержаніе отъ своего мистическаго или божественнаго элемента; и если систему раціональнаго знанія мы называемъ философіей, то мы должны признать, что философія получаетъ свое содержаніе отъ знанія религіознаго или теологіи, разумѣя подъ этою послѣднею знаніе всего въ Богѣ, или знаніе существеннаго всеединства.

Какъ нѣкоторое существо, одно изо всѣхъ, познающій субъектъ находится въ существенной внутренней связи со всѣмъ, познаетъ все въ его истинѣ, т. е. въ его безусловномъ существованіи и его безусловной сущности. Но это безусловное внутреннее знаніе всего вѣчно присущее нашему существу какъ метафизическому и составляющее, какъ мы видѣли, необходимое предположеніе нашего природнаго, феноменальнаго, сознанія, обнаруживается въ этомъ послѣднемъ только отчасти. Въ самомъ дѣлѣ, здѣсь, въ нашемъ наличномъ феноменальномъ сознаніи, мы являемся какъ нѣчто отдѣльное и особенное, какъ не все и поэтому все является для насъ внѣшнимъ и познается только внѣшнимъ образомъ — съ одной стороны въ опытѣ въ своей внѣшней эмпирической множественности и затѣмъ въ раціональномъ мышленіи въ своемъ отвлеченномъ отрицательномъ един-

ствѣ. Это внѣшнее познаніе, какъ мы видѣли, не можетъ ничего сообщить намъ о самомъ предметѣ, ни наши ощущенія, ни наши мысли какъ такія не могутъ свидѣтельствовать намъ объ объективной истинѣ; для того, чтобы наше природное познаніе, нашъ опытъ и наше умозрѣніе имѣли истинное объективное значеніе, они должны быть поставлены въ связь съ тѣмъ мистическимъ знаніемъ, которое даетъ намъ не внѣшнія отношенія предмета, а самый предметъ въ его внутренней связи съ нами; съ другой стороны, и мистическое знаніе нуждается въ знаніи естественномъ, такъ какъ само по себѣ оно во-первыхъ не имѣетъ дѣйствительности для нашего природнаго сознанія, а во-вторыхъ само по себѣ, безъ природнаго и раціональнаго элемента, оно не полно, ибо оно выражаетъ лишь безусловное существованіе и безусловную сущность предмета, не выражая его актуальнаго или феноменальнаго бытія, его проявленія или бытія для другого, которое обнаруживается только въ природной сферѣ. Итакъ, если естественное знаніе нуждается въ мистическомъ для своей истины, то мистическое нуждается въ естественномъ для своей полной дѣйствительности, и слѣдовательно полная истина для насъ открывается только въ правильномъ синтезѣ этихъ элементовъ, а именно такъ, чтобъ элементъ мистическій, божественный (знаніе о существѣ вещей), осуществлялся въ элементѣ природномъ или внѣшнемъ опытѣ, какъ знаніи о явленіяхъ, чрезъ посредство раціональнаго мышленія какъ знанія общихъ возможныхъ отношеній между предметами. Это посредство раціональнаго элемента для истиннаго знанія необходимо потому, что міръ явленій какъ нѣчто безконечное или во всякомъ случаѣ неопредѣленное можетъ быть данъ въ нашемъ дѣйствительномъ опытѣ только отчасти, объ остальномъ же мы должны только умозаключать по аналогіи, т.-е. на основаніи принципа равенства, который и есть основной принципъ раціональнаго мышленія.

Нѣкоторыя основанія для синтеза мистическаго и естественнаго элемента существуютъ уже въ нашемъ непосредственномъ сознаніи, нѣкоторыя данныя нашего сознанія представляютъ такой синтезъ, но это синтезъ неполный или же безотчетный. Такъ уже всякій внѣшній предметъ, о которомъ мы имѣемъ опредѣленное представленіе и въ существованіе котораго мы вѣримъ, происходитъ изъ воздѣйствія нашего безсознательнаго мистическаго отношенія къ предмету на данныя нашего чувственнаго опыта, такъ что самый этотъ предметъ, какъ мы его видимъ и познаемъ, есть уже продуктъ нѣкотораго синтеза мистическаго начала съ природными эмпирическими данными, — но именно только продуктъ, самый же синтезъ, его производящій

остается за предѣлами нашего сознанія, а потому и произведеніе этого синтеза является для этого сознанія какъ нѣчто просто данное, какъ фактъ, и слѣдовательно сохраняетъ для насъ въ своей видимой непосредственности только эмпирическое значеніе, мистическій же его элементъ существуетъ здѣсь только въ скрытомъ состояніи и можетъ быть открытъ только философскимъ анализомъ, какъ это и было сдѣлано нами выше. Точно также въ дѣятельности воображенія, хотя образы нашей фантазіи и коренятся въ метафизической области умосозерцаемыхъ идей, матеріальнымъ же основаніемъ для своего проявленія имѣютъ внѣшнія впечатлѣнія (настоящія или прошедшія) и такимъ образомъ представляютъ опять нѣкоторый синтезъ мистическихъ и природныхъ данныхъ, но такъ какъ мистическое основаніе этихъ образовъ не обнаруживается для непосредственнаго сознанія, для котораго эти образы представляются только видоизмѣненными воспроизведеніями чувственныхъ данныхъ, то и здѣсь требуемый синтезъ содержится только потенціально. Такимъ образомъ, необходимый для истиннаго знанія синтезъ элементовъ мистическаго и природнаго при посредствѣ элемента раціональнаго есть не *данное сознаніе,* а *задача* для *ума*, для исполненія которой сознаніе представляетъ только разрозненныя и отчасти загадочныя данныя. И прежде всего каждый изъ элементовъ долженъ быть обнаруженъ и развитъ въ своей области съ возможною полнотою и послѣдовательностью. Эта первая часть задачи постепенно исполнялась умомъ человѣческимъ съ самаго начала его дѣятельности. Элементъ мистическій, какъ въ своемъ внутреннемъ развитіи въ душѣ человѣческой (внутреннее откровеніе), такъ и въ своемъ внѣшнемъ проявленіи въ исторіи человѣчества (откровеніе внѣшнее или положительное), составлялъ издревле особый предметъ умственной дѣятельности и давалъ содержаніе особому систематическому знанію—наукѣ о вещахъ божественныхъ, или теологіи. Теологія издревле давала положительные отвѣты на всѣ основные запросы ищущаго истины ума человѣческаго, но такъ какъ эти отвѣты основывались исключительно на религіозныхъ данныхъ, которыя для природнаго сознанія могли являться если не по содержанію своему, то по формѣ, какъ нѣчто внѣшнее и чуждое, то умъ человѣческій находилъ въ этомъ основаніе отвлечься отъ религіозной истины и помимо нея ставить и разрѣшать вопросъ объ общихъ раціональныхъ принципахъ и отношеніяхъ всего существующаго. Систематическія попытки разрѣшить этотъ вопросъ образуютъ область раціональной философіи или науки умозрительной. Слишкомъ общій и отвлеченный характеръ получаемыхъ этимъ пу-

темъ результатовъ, невозможность изъ разума человѣческаго вывести дѣйствительность, которая однако есть неустранимый признакъ истины, все это привело очень рано положительные умы къ стремленію познать истину изъ дѣйствительнаго опыта, изъ наблюденій надъ существующимъ, изъ обобщенія фактовъ. Это стремленіе породило положительныя науки и оказалось весьма плодотворнымъ источникомъ частныхъ познаній о тѣхъ или другихъ явленіяхъ, о тѣхъ или другихъ отдѣльныхъ сторонахъ дѣйствительности. Но то главное, что имѣетъ въ виду нашъ умъ въ своей теоретической дѣятельности—познаніе самой истины, то-есть познаніе сущаго не только въ его данной дѣйствительности, но и въ его цѣлости или универсальности, познаніе всего въ единствѣ—эта цѣль столь же мало достигается положительною наукой, какъ и отвлеченною философіей. И отвлеченно-раціональный принципъ философіи, и отвлеченно-эмпирическій принципъ положительной науки въ своемъ послѣдовательномъ развитіи приходятъ, какъ мы видѣли, къ отрицательнымъ результатамъ, къ невозможности какого бы то ни было объективнаго познанія; оба эти пути естественнаго знанія ведутъ прямо въ пропасть скептицизма. Нашъ вѣкъ видѣлъ крайнее развитіе и отвлеченно-философскаго принципа (въ гегельянствѣ), и принципа отвлеченно-научнаго (въ позитивизмѣ); въ первомъ мы имѣемъ систему понятій безо всякой дѣйствительности, во второмъ систему фактовъ безо всякой внутренней связи: чистая философія не даетъ разуму никакого содержанія, чистая наука отрекается отъ самого разума. Итакъ что же? Не слѣдуетъ ли отсюда, что должно просто вернуться назадъ и, осудивъ независимую философію, какъ заблужденіе, оставивъ независимой наукѣ область частныхъ полезныхъ свѣдѣній, признать значеніе истины исключительно за религіознымъ знаніемъ, возстановить какъ нормальную и окончательную систему истиннаго знанія „Summa theologiae“ Ѳомы Аквинскаго, согласно столь авторитетной рекомендаціи папы Льва XIII, или же ученіе восточныхъ отцовъ церкви согласно менѣе авторитетному, но также уважительному указанію нѣкоторыхъ русскихъ писателей? Безъ сомнѣнія, богословскія системы восточныхъ и западныхъ отцовъ церкви по совершенству своей логической формы представляютъ духовный памятникъ, которымъ умъ человѣческій можетъ только гордиться; безъ сомнѣнія также, и по существенному содержанію своему, богословіе это гораздо ближе къ истинѣ, нежели любая изъ отвлеченно-философскихъ системъ. Отчего же однако умъ человѣческій не могъ и не можетъ остановиться на этомъ высокомъ и величественномъ міровоззрѣніи, отчего онъ отдѣ-

ляется отъ истины религіознаго знанія, отчего онъ неудержимо стремится идти своими путями, на которыхъ хотя онъ и дѣлаетъ мимоходомъ богатыя пріобрѣтенія, но которыя въ концѣ концовъ неизбѣжно приводятъ его къ сомнѣнію въ себѣ и дѣлахъ своихъ, къ пустотѣ и ничтожеству безплоднаго скептицизма? Можно, конечно, какъ это и дѣлаютъ послѣдовательные приверженцы традиціонной теологіи, просто отвергнуть все умственное развитіе послѣднихъ вѣковъ, признавать его произвольнымъ заблужденіемъ, нѣкоторымъ новымъ грѣхопаденіемъ. Такое предположеніе возможно, хотя и печально. Но прежде чѣмъ принять его, слѣдуетъ поискать болѣе удовлетворительнаго объясненія этого великаго историческаго факта. Основанія для такого объясненія мы легко найдемъ въ самомъ характерѣ религіознаго знанія, той традиціонной теологіи, отъ которой отдѣлился и которую отвергъ нашъ умъ. Дѣло въ томъ, что при всѣхъ своихъ достоинствахъ эта теологія лишена двухъ признаковъ, необходимо входящихъ въ полное понятіе истины: во-первыхъ, она исключаетъ свободное отношеніе разума къ религіозному содержанію, свободное усвоеніе и развитіе разумомъ этого содержанія; во-вторыхъ она не осуществляетъ своего содержанія въ эмпирическомъ матеріалѣ знанія. Въ этой величественной системѣ религіозныхъ истинъ недостаетъ свободнаго развитія человѣческаго разума и богатаго знанія матеріальной природы, а между тѣмъ и то и другое необходимо. Ибо хотя опытъ можетъ дать намъ только матеріалъ для осуществленія истины и разумъ только общія формы для ея развитія, сама же истина дается только въ области религіознаго знанія, но вѣдь матеріальное осуществленіе и формальное развитіе требуются самою истиной, такъ какъ иначе она была бы лишена полноты и актуальности; если разумъ и опытъ безъ знанія мистическаго лишены истины, то безъ разума и опыта сама истина лишена полноты и дѣйствительности. Поэтому если реализмъ и раціонализмъ, то-есть исключительное утвержденіе реальнаго опыта или разумнаго мышленія въ области знанія представляютъ собою отвлеченныя, одностороннія начала, приводящія только къ отрицательнымъ результатамъ, то точно такъ же отвлеченнымъ, одностороннимъ началомъ является и исключительное утвержденіе религіознаго элемента въ области знанія. Если истина не можетъ опредѣляться какъ только мысль разума, если она не можетъ опредѣляться какъ только факты опыта, то она точно такъ же не можетъ опредѣляться, какъ только догматъ вѣры. Истина по понятію своему должна быть и, тѣмъ и другимъ, и третьимъ. Между тѣмъ традиціонная теологія опредѣляетъ истину, какъ только догматъ

вѣры, и такимъ образомъ является какъ *отвлеченный догматизмъ*, отрицательно относящійся и къ разуму, и къ наукѣ. Но такой отвлеченный догматизмъ заключаетъ въ себѣ очевидное внутреннее противорѣчіе. Въ области теологіи мы познаемъ истину, какъ абсолютную или божественную, но именно абсолютная божественная истина и не можетъ быть одностороннею, исключительною; она должна быть всею истиной, должна быть всѣмъ во всемъ. Поэтому, разъ дано мышленіе и опытъ, разъ нашъ субъектъ относится ко всему не только мистически, но также раціонально и эмпирически, абсолютная истина должна проявиться и въ этихъ отношеніяхъ, должна распространиться и на нихъ, должна стать истиною разума и опыта; въ противномъ случаѣ она не будетъ уже абсолютною. Если истина вѣры не можетъ стать истиною разума, не можетъ быть истиною и для него, не имѣетъ слѣдовательно надъ нимъ силы, то разумъ тѣмъ самымъ имѣетъ основаніе отрицать эту истину; если эта истина не можетъ стать истиною и для опыта, то опыту, наукѣ ничего не остается, какъ отвергнуть ее. Такимъ образомъ, отрицательное отношеніе разума и науки къ религіозному знанію оправдывается отвлеченно догматическимъ характеромъ самой теологіи, противорѣчащимъ абсолютному значенію религіозной истины; и слѣдовательно задача не въ томъ, чтобы возстановить традиціонную теологію въ ея исключительномъ значеніи, а напротивъ, чтобъ освободить ее отъ отвлеченнаго догматизма, ввести религіозную истину въ форму свободно-разумнаго мышленія и реализовать ее въ данныхъ опытной науки, поставить теологію во внутреннюю связь съ философіей и наукой, и такимъ образомъ организовать всю область истиннаго знанія въ полную систему свободной и научной теософіи.

Изо всего предыдущаго должно быть ясно, что такая организація знанія не есть произвольное требованіе, но что она безусловно необходима для самаго знанія, столь же необходима для философіи и науки, какъ и для теологіи; ибо какъ мы видѣли наука и философія въ своей отдѣльности и отвлеченности, безъ внутренней связи съ мистическимъ знаніемъ, лишены истины и сами себя подрываютъ, теологія же безъ такой органической связи съ философскимъ и научнымъ элементомъ, хотя и обладаетъ истиннымъ содержаніемъ, но безъ той полноты и дѣйствительности, какія требуются истиной абсолютною.

Итакъ, организація всего знанія въ свободную теософію безусловно необходима. Какъ же возможна и въ чемъ собственно должна состоять такая организація?

Если истина знанія, какъ объективная должна выражать собою

истину существующаго, то правильное отношеніе между элементами нашего познанія возможно только когда есть правильное отношеніе между элементами нашей дѣйствительности, того бытія, которое составляетъ предметъ нашего познанія. Если природное (эмпирическое) и раціональное начало въ нашемъ познаніи должны быть внутренно связаны съ его началомъ мистическимъ, которое въ нихъ и чрезъ нихъ должно осуществляться, то такая связь этихъ трехъ элементовъ можетъ быть достигнута только если и въ нашемъ дѣйствительномъ бытіи начало божественное посредствомъ начала человѣческаго осуществляется или реализуется въ элементахъ природныхъ, какъ своей матеріи. Такая реализація божественнаго начала въ нашей дѣйствительности существуетъ въ извѣстной мѣрѣ, но это реализація только частная въ отдѣльныхъ случаяхъ, вообще же божественное начало не проходитъ въ нашу человѣческую жизнь, а потому и не реализуется въ природѣ. Уже тотъ основной фактъ, что для насъ существуютъ внѣшнія, чуждыя намъ и случайныя для насъ вещи, что вся природа является для насъ чѣмъ-то чужимъ, роковымъ и на насъ тяготѣющимъ, вслѣдствіе чего нашъ разумъ, не находя въ этой природѣ никакого внутренняго содержанія, долженъ ограничиваться пустымъ отвлеченнымъ единствомъ, тогда какъ при нормальномъ отношеніи разумное существо наше, получая и свободно усвояя божественное содержаніе, проводило бы его и имъ объединяло бы всю множественность природнаго бытія, и это послѣднее какъ реализованная истина, а не какъ случайный фактъ, воздѣйствуя на нашъ разумъ, давало бы ему все новое и новое содержаніе, ясное и внутренно необходимое, уже одинъ тотъ основной фактъ, что міръ, въ которомъ мы существуемъ, вмѣсто того, чтобы быть реализаціей нашего глубочайшаго божественнаго существа, есть для насъ міръ внѣшній и чуждый, очевидно означаетъ, что въ нашей дѣйствительности нѣтъ истины, что мы живемъ не въ истинѣ, а потому и не познаемъ истину. Конечно, истина вѣчно есть въ Богѣ, но поскольку въ насъ нѣтъ Бога, мы и живемъ не въ истинѣ: не только наше познаніе ложно, ложно само наше бытіе, сама наша дѣйствительность. Итакъ, для истинной *организаціи знанія* необходима *организація дѣйствительности*. А это уже есть задача не познанія, какъ мысли воспринимающей, а мысли созидающей или творчества.

Вся природа, всѣ эмпирическіе элементы нашего бытія должны быть организованы, должны быть внутренно подчинены нашему духу, какъ нашъ духъ долженъ быть внутренно подчиненъ божественному.

Если всякій дѣйствительный предметъ, для насъ существующій,

представляетъ, какъ мы знаемъ, нѣкоторую организацію фактическихъ элементовъ, обусловленную нѣкоторымъ частнымъ актомъ естественнаго творчества, то организація всей нашей дѣствительности есть задача творчества универсальнаго, предметъ великаго искусства — реализаціи человѣкомъ божественнаго начала во всей эмпирической, природной дѣйствительности, осуществленіе человѣкомъ божественныхъ силъ въ самомъ реальномъ бытіи природы—свободная теургія.

Такимъ образомъ, изслѣдованіе теоретическихъ элементовъ духа человѣческаго приводитъ насъ только къ опредѣленію задачи и общихъ принциповъ истиннаго знанія, исполненіе же этой задачи, осуществленіе этихъ принциповъ, то-есть дѣйствительная организація истиннаго знанія, какъ свободной теософіи, является обусловленною исполненіемъ другой великой задачи—организаціи самой нашей дѣйствительности или реализаціи божественнаго начала въ самомъ бытіи природы. Эту задачу я опредѣляю, какъ задачу искусства, элементы ея нахожу въ произведеніяхъ человѣческаго творчества, и вопросъ объ осуществленіи истины переношу такимъ образомъ въ сферу эстетическую. Такая постановка вопроса является вполнѣ порадоксальною. Задача искусства въ полнотѣ своей, какъ свободной теургіи состоитъ по моему опредѣленію въ томъ, чтобы пересоздать существующую дѣйствительность, на мѣсто данныхъ внѣшнихъ отношеній между божественнымъ, человѣческимъ и природнымъ элементами установить въ общемъ и частностяхъ, во всемъ и каждомъ, внутреннія органическія отношенія этихъ трехъ началъ. Уже и въ такомъ общемъ отвлеченномъ выраженіи задача эта не только отличается отъ общепризнанныхъ задачъ искусства, но частію прямо противоположна имъ, частію же не имѣетъ съ ними ничего общаго. Ибо обыкновенно задачей искусства признается или нѣкоторое воспроизведеніе существующей дѣйствительности, или же произведеніе такихъ идеальныхъ образовъ и формъ, которые выражаютъ только субъективное содержаніе нашего духа и его отношеніе къ природѣ, не имѣя никакого дѣйствительнаго вліянія на эту послѣднюю.

Мнѣ необходимо предстоитъ оправдать свой взглядъ чрезъ изслѣдованіе противныхъ и указаніе ихъ несостоятельности. Это и составитъ предметъ послѣдней особой части настоящаго изслѣдованія.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Въ этической части настоящаго изслѣдованія мы пришли къ утвержденію извѣстнаго порядка міровой жизни—всеединства, какъ безусловно желательнаго, мы нашли, что только такой порядокъ (опредѣляющій отношенія всѣхъ существъ, какъ свободную теократію) можетъ заключать въ себѣ верховную норму для нашей воли и дѣятельности. Во второй, гнозеологической, части этого изслѣдованія логическая необходимость привела насъ къ утвержденію того же абсолютнаго порядка міроваго бытія, не какъ желательнаго только, но и какъ безусловно истиннаго или сущаго. Если изслѣдованіе отвлеченныхъ началъ въ области этики привело насъ ко всеединству, какъ къ верховному требованію нравственной воли или высшему благу, то изслѣдованіе отвлеченныхъ началъ въ области теоріи познанія и метафизики привело насъ къ тому же всеединству, какъ къ верховной идеѣ ума или сущей истинѣ. Но достигнутое нами понятіе истины открыло намъ еще, что истина не только вѣчно *есть* въ Богѣ, но и *становится* въ человѣкѣ, а это предполагаетъ, что въ послѣднемъ она еще не есть, предполагаетъ въ немъ двойственность между истиною (всеединствомъ), какъ идеаломъ и неистиною (отсутствіемъ всеединства), какъ фактомъ или наличною дѣйствительностію,—предполагаетъ, что эта наша дѣйствительность не соотвѣтствуетъ правдѣ Божіей. Соотвѣтствіе между ними, еще не существующее, только устанавливается въ процессѣ міровой жизни, поскольку истина становится въ дѣйствительности.

Если въ нравственной области (для воли) всеединство есть абсолютное благо, если въ области познавательной (для ума) оно есть абсолютная истина, то осуществленіе всеединства во внѣшней дѣйствительности, его реализація или воплощеніе въ области чувствуемаго матеріальнаго бытія, есть абсолютная красота. Такъ какъ эта реализація всеединства еще не дана въ нашей дѣйствительности, въ мірѣ человѣческомъ и природномъ, а только совершается здѣсь, и притомъ совершается посредствомъ насъ самихъ, то она является задачею для человѣчества, и исполненіе ея есть искусство. Общія основанія и правила этого великаго и таинственнаго искусства, вводящаго все существующее въ форму красоты, составятъ третій и послѣдній вопросъ нашего изслѣдованія.

ПРИМѢЧАНІЯ.

1) Къ стр. 7. *Объ удивленіи, какъ началѣ философіи*, διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν. Приводя это свидѣтельство Аристотеля объ удивленіи какъ началѣ философіи, я не ограничиваюсь тѣхъ общимъ смысломъ, который Аристотель придаетъ здѣсь самому удивленію; а именно, говоря о первой философіи и опредѣляя ее какъ познаніе всеобщихъ началъ, имѣющее чисто теоретическій, а не практическій характеръ, Аристотель указываетъ, что уже первые начатки философіи происходятъ изъ теоретическаго интереса, въ силу котораго человѣкъ въ удивленіи останавливается передъ явленіями, причины которыхъ ему неизвѣстны и которыя поэтому кажутся ему странными и удивительными, и чтобы выйти изъ этого состоянія незнанія (ἄγνοια) и удивленія стремится объяснить эти явленія чрезъ изслѣдованіе ихъ причинъ: ὅτι δ'οὐ ποιητική (то-есть ἡ σοφία или πρώτη ἐπιστήμη), δῆλον καὶ ἐκτῶν πρώτων φιλοσοφησάντων. διχ γὰρ τό θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καί τό πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀπόρων θαυμάσαντες, εἶτχ κατὰ μικρὸν, οὕτω προϊόντες καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες, οἷον περί τε των τῆς σελήνης παθημάτων και τῶν περὶ τὸν ἥλιον καὶ περὶ ἄστρων καὶπερὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως. ὁ δ'ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἴεται ἀγνοεῖν. διὸ καὶ φιλόμυθος ὁ φιλοσοφός πώς εστιν· ὁ γὰρ μῦθος συγκεῖται ἐκ θαυμασίων. ὥστ' εἴπερ διὰ τὸ φεύγειν τὴν ἄγνοιαν ἐφιλοσόφησαν, φανερον ὅτι' ιὰ τὸ εἰδέναί τό ἐπιστασθαι ἐδίωκον, καὶ οὐ χρήσεώς τινος ἕνεκεν. (Aristotelis Metaphisica, lib. A, cap. II, 15—17).

Признавая вмѣстѣ съ Аристотелемъ недоумѣніе или удивленіе передъ непонятными явленіями какъ исходную точку философіи, должно однако опредѣлить, какого рода явленія возбуждаютъ собственно *философское* удивленіе и вызываютъ философское размышленіе въ отличіе отъ всякой другой познавательной дѣятельности. Ибо всякое теоретическое знаніе, всякая наука, а не философія только, происходитъ изъ недоумѣнія передъ непонятными явленіями и желанія объяснить ихъ. Такъ, если удивленіе возбуждено движеніемъ солнца, измѣненіями луны и чудесами звѣзднаго неба, то изъ стремленія узнать и объяснить эти удивительныя явленія происходитъ не философія, а особая наука астрономія. Если наше вниманіе останавливается особенно на удивительномъ строеніи живыхъ тѣлъ, если мы стремимся объяснить себѣ непонятныя явленія органической жизни, то и это даетъ начало не философіи, а особымъ наукамъ біологическимъ. И если вообще стремленіе познать и объяснить непонятныя явленія *внѣшняго* міра даетъ начало наукамъ положительнымъ или естественнымъ, то какого

рода явленія вызываютъ собственно философскіе вопросы и даютъ начало философіи? Если эта послѣдняя не есть только итогъ положительныхъ наукъ, а имѣетъ самостоятельное значеніе, то толжна быть особая область непонятнаго, вызывающая собственно философское размышленіе, и дѣйствительно мы находимъ такую область въ себѣ самихъ, въ нашемъ внутреннемъ сознаніи. Противорѣчія этого сознанія (которымъ обусловленъ для насъ и весь остальной міръ, всякое внѣшнее бытіе) вызываютъ ту глубокую апорію (недоумѣніе), къ которой въ концѣ-концовъ сводятся и всѣ недоумѣнія передъ явленіями внѣшняго міра, и которая даетъ начало философіи какъ главной и основной отрасли знанія. Изъ такого взгляда, видящаго въ противорѣчіяхъ внутренняго сознанія субъективную точку исхода философіи, нельзя конечно вывести всего того, что гдѣ-либо или когда-либо называлось или называется философіей, но я не имѣю въ виду вопросовъ терминологіи и къ тому же всякому извѣстно, что слово философія есть одно изъ тѣхъ, которыми наиболѣе злоупотребляютъ.

2) Къ страницѣ 70. *О совѣсти.* Формальный принципъ нравственности въ видѣ категорическаго императива, представляющійся столь отвлеченнымъ и далекимъ отъ жизни, на самомъ дѣлѣ есть лишь логически выведенная формула для того простого, дѣйствительнаго, господствующаго въ нравственной жизни и всѣмъ извѣстнаго явленія, которое называется *совѣстью.* Въ самомъ дѣлѣ, каждый разъ когда я причинилъ вредъ или не подалъ возможной помощи какому-нибудь существу, каждый разъ когда я отнесся къ какому-нибудь существу какъ только къ средству, злоупотребилъ имъ, или даже просто остался равнодушнымъ, когда оно вызывало на участіе и я могъ бы помочь ему, въ каждомъ такомъ случаѣ я испытываю особенное душевное состояніе, сущность котораго заключается въ безусловно ясномъ и непререкаемомъ сознаніи, что я не исполнилъ должнаго, или что то, чего я не сдѣлалъ, я долженъ былъ сдѣлать. Вотъ явленіе столь же замѣчательное, сколько и обыкновенное. Прежде всего это явленіе есть нѣчто большее, нежели простой фактъ сознанія: оно заключаетъ въ себѣ элементъ безусловности, совершенно одинаковый въ сознаніи ребенка и взрослаго, дикаря и образованнаго человѣка. Этотъ безусловный элементъ состоитъ разумѣется не въ фактическомъ содержаніи нравственнаго сознанія, не въ опредѣленіи тѣхъ поступковъ, за которые намъ бываетъ совѣстно— здѣсь все обусловлено степенью развитія существа, здѣсь множество различій и степеней. Если при большой дикости нравовъ только убійство кровнаго родственника или же товарища по оружію можетъ вызывать въ человѣкѣ упреки совѣсти, то на высокой степени нравственной культуры простая обида словомъ, нанесенная совершенно постороннему человѣку, или отказъ помочь ему въ затруднительномъ положеніи вызываютъ столь же сильно голосъ совѣсти, и сколько есть переходныхъ ступеней между этими двумя случаями, столько же можетъ быть градацій въ объективномъ содержаніи нравственнаго сознанія, причемъ однако не слѣдуетъ предполагать, чтобъ эти градаціи соотвѣтствовали также степенямъ умственнаго сознанія,—разсудка или рефлексіи,—напротивъ, какъ показываетъ всеобщій опытъ, *прямого* соотвѣтствія здѣсь нѣтъ, и очень часто совѣсть ребенка и человѣка необразованнаго является гораздо болѣе чуткой, нежели совѣсть человѣка взрослаго и высокопросвѣщеннаго. Вообще же можно сказать, что

предѣлы нравственной сферы различны для каждаго человѣка, и здѣсь поэтому нѣтъ ничего безусловнаго и единаго. Но безконечное разнообразіе, измѣнчивость и условность нравственныхъ предѣловъ у различныхъ лицъ, народовъ и въ различныя эпохи очевидно не можетъ препятствовать тому, что внутри этихъ предѣловъ, въ самой нравственной сферѣ, каковы бы ни были ея внѣшнія границы, всегда обнаруживается нѣкоторый безусловный элементъ, и притомъ обнаруживается двояко: по содержанію и по формѣ. И во-первыхъ, по содержанію, какова бы ни была мѣра того злоупотребленія или того безучастія къ другому, которыя въ каждомъ частномъ случаѣ пробуждаетъ голосъ совѣсти, во всякомъ случаѣ это есть именно *злоупотребленіе* или *безучастіе* относительно *другого*, т. е. проявленіе эгоизма, отношеніе къ другому какъ къ *средству* только. Во всѣхъ дѣяніяхъ, осуждаемыхъ совѣстью, собственно осуждается *одно*: эгоизмъ,—элементъ общій и постоянный, независимый отъ измѣнчиваго и условнаго фактическаго содержанія дурныхъ поступковъ; и точно также то, что требуется совѣстью, что утверждается ею какъ должное или нормальное, есть не то или другое частное нравственное правило, а нѣчто всеобщее, единое и безусловное, именно альтруизмъ,—признаніе самостоятельнаго значенія за другимъ, признаніе другого цѣлью. Въ этомъ отношеніи психологическій анализъ легко различитъ совѣсть отъ двухъ другихъ сродныхъ ей явленій: *стыда* и *религіознаго страха* (δεισιδαιμονία); мнѣ можетъ быть стыдно за такой поступокъ, которымъ я никого не обидѣлъ, кромѣ самого себя, показавшись напримѣръ смѣшнымъ въ глазахъ другихъ,—но это не совѣсть; я могу далѣе ощущать религіозный страхъ вслѣдствіе такого поступка, которымъ также никто не обиженъ, но который противорѣчитъ моимъ собственнымъ вѣрованіямъ въ метафизической области,—но и это не совѣсть. Совѣстно же намъ можетъ быть только за такой поступокъ, которымъ такъ или иначе, активно или пассивно, положительно или отрицательно, въ большей или меньшей мѣрѣ и степени, мы обидѣли какое-нибудь другое существо, отнеслись къ нему какъ къ средству или ко внѣшней вещи.

Кромѣ этого постояннаго признака въ своемъ предметѣ, совѣсть и по самой своей формѣ является безусловною; она говоритъ намъ, что мы не должны поступать извѣстнымъ образомъ (злоупотреблять другимъ или быть къ нему безучастнымъ), *не должны* безусловно, безо всякаго ограниченія, и если мы поступили вопреки этому требованію совѣсти, то она и осуждаетъ насъ безъ всякихъ смягчающихъ обстоятельствъ.

Но явленіе совѣсти замѣчательно не только по одному своему безусловному характеру, но еще болѣе по тому, что имъ предполагается. Въ самомъ дѣлѣ, въ естественномъ, природномъ порядкѣ совѣсть и по формѣ, и по содержанію своему не имѣетъ смысла; въ этомъ естественномъ порядкѣ всякій мой поступокъ вытекаетъ изъ дѣйствія мотивовъ на мой эмпирическій характеръ (на мою натуру), и поэтому является какъ необходимый—я не могъ въ каждомъ случаѣ поступить иначе, чѣмъ поступилъ; далѣе, въ естественномъ порядкѣ всѣ существа являются внѣшними другъ другу, непроницаемыми другъ для друга, и въ этомъ порядкѣ нѣтъ рѣшительно никакого логическаго основанія требовать, чтобы мы вопреки естественнымъ границамъ, раздѣляющимъ насъ отъ другихъ существъ, отождествляя ихъ съ собою, интересовались ими какъ собою, видѣли въ нихъ цѣль, а не средство

только своей дѣятельности. Въ естественномъ порядкѣ такимъ образомъ во 1-хъ всѣ наши поступки одинаково необходимы, и во 2-хъ эгоизмъ вполнѣ законенъ. Между тѣмъ и то и другое отрицается совѣстью, ибо она во 1-хъ утверждаетъ, что извѣстные наши поступки вовсе не были необходимы, что мы напротивъ не должны были совершать ихъ, а во 2-хъ утверждаетъ, опредѣляя это недолжное вообще, что эгоизмъ хотя и совершенно естественный безусловно незаконенъ, ненормаленъ. Такъ какъ подобныя утвержденія въ естественномъ порядкѣ не имѣютъ никакого смысла, то они очевидно предполагаютъ другой порядокъ, въ которомъ мы во 1-хъ внутренно и существенно связаны со всѣми другими, вслѣдствіе чего альтруизмъ является возможнымъ и законнымъ, а эгоизмъ недолжнымъ, и гдѣ въ 2-хъ мы *свободны* отъ своего эмпирическаго характера, отъ своей натуры и составляемъ истинное начало своихъ дѣйствій. Такой сверхъестественный (говорю сверхъестественный) порядокъ въ области этики опредѣляется какъ долженствующій,—онъ *требуется* нравственностью, опредѣлить же его не какъ долженствующій только, а какъ *истинно-сущій* можно только въ области метафизики.

3) Къ стр. 110. *О безусловной свободѣ*. Вопросъ о свободѣ въ точномъ выраженіи сводится къ слѣдующему: есть ли самъ человѣкъ причина, внутреннее начало своихъ дѣйствій, или же онъ въ нихъ опредѣляется *чѣмъ-нибудь* постороннимъ? (чѣмъ именно — это первоначально является безразличнымъ). Поэтому если мы признаемъ, что человѣкъ въ своихъ дѣйствіяхъ не опредѣляется эмпирическими условіями внѣшняго міра явленій, что онъ свободенъ отъ матеріальнаго бытія или природы, то этимъ вопросъ еще не разрѣшается вполнѣ, ибо, будучи независимымъ отъ матеріальныхъ причинъ, будучи свободнымъ по отношенію къ природѣ, человѣкъ можетъ быть въ безусловной зависимости отъ какого-нибудь метафизическаго закона, можетъ всецѣло опредѣляться волей высшаго существа. Дѣйствительно же свободнымъ онъ можетъ быть признанъ только въ томъ случаѣ, если онъ въ своемъ внутреннемъ бытіи или существенной волѣ не опредѣляется всецѣло ни природою, ни Богомъ. Такимъ образомъ окончательное разрѣшеніе вопроса о свободѣ зависитъ отъ того, какія отношенія должны мы признать между человѣкомъ и Божествомъ, а это предполагаетъ истинное знаніе о послѣднемъ; слѣдовательно окончательное разрѣшеніе вопроса необходимо переносится въ область метафизики и теологіи.

4) Къ стр. 183. *Объ основномъ заблужденіи Канта*. Увѣренность, что извѣстныя метафизическія истины, неимѣющія оправданія въ разумѣ теоретическомъ, могутъ основываться на разумѣ практическомъ какъ необходимыя слѣдствія нѣкоторыхъ нравственныхъ требованій — эта увѣренность имѣетъ весьма важное значеніе для всей философіи Канта и составляетъ, можно сказать, его основное заблужденіе. Наиболѣе мѣткую характеристику этого заблужденія я нахожу въ слѣдующихъ словахъ Виттенбаха, приводимыхъ Максомъ-Мюллеромъ (Hibbert's lectures on religion):

Non consentaneus sibi est Kantius in eo, quod, quum categorias a priori intelligibiles et antiquiores esse experientia statuit, ab his nullum progressum ad nova intelligibilia concedit. Tum quod illa tria placita, Dei, immortalitatis, libertatis, ex metaphysica ad ethicam, ex theoretica ratione ad practicam relegat, non modo haec ipsa pla-

cita labefactat, ex lucido firmoque intelligentiae fastigio in lubricam et confusam interni sensus latebram rejiciens sed ἀφιλοσόφως agit et ipsum primum philosophiae officium negligit. Theoretica dogmata ex practico ducuntur contra naturam philosophiae, cujus est practica ex theoretico ducere. Illa tria theoretica dogmata longe dilucidiora et minus incerta sunt, quam ille sensus moralis dubius et controversus, novo habitu imperatorio, inbudito nomine imperativi categorici in scenam revocatus et productus. Nonne hoc est Deum ex machina inducere? (Opuscula, I, p. 190).

5) Къ стр. 184. *О скептицизмѣ*. Переходя къ изслѣдованію вопроса объ истинномъ знаніи, мы должны упомянуть о томъ направленіи или о томъ настроеніи ума, которое заранѣе отрицаетъ самую возможность истиннаго знанія. Вполнѣ послѣдовательный, безусловный скептицизмъ, какъ было уже давно замѣчено, не можетъ быть устраненъ никакимъ разсужденіемъ, ибо онъ прежде всего сомнѣвается въ силѣ разсужденія, не признаетъ обязательной достовѣрности человѣческаго мышленія. Но такой безусловный скептицизмъ и не нуждается въ постороннемъ опроверженіи, ибо онъ самъ себѣ противорѣчитъ и самъ себя подрываетъ. Ибо очевидно и также было уже давно и многими замѣчено, что для такого безусловнаго скептицизма представляется слѣдующая неизбѣжная дилемма: или достовѣрность мышленія отрицается на какихъ-нибудь разумныхъ основаніяхъ, но если такъ, то тѣмъ самымъ признается достовѣрность разума и безусловный скептицизмъ исчезаетъ, или же достовѣрность мышленія отрицается безо всякихъ разумныхъ основаній и въ такомъ случаѣ это есть произвольное утвержденіе, не заслуживающее никакого вниманія.

Но если такимъ образомъ скептицизмъ безусловный очевидно несостоятеленъ и потому никогда не раздѣлялся серьезными умами, то есть скептицизмъ менѣе послѣдовательный, но болѣе благоразумный, — скептицизмъ условный, не сомнѣвающійся въ возможности познанія вообще, но ограничивающій достовѣрное познаніе весьма тѣсными предѣлами, допускающій познаніе только о явленіяхъ, а не о существѣ вещей, только объ относительномъ бытіи, а не объ истинно-сущемъ. Такой условный скептицизмъ, признающій познаніе физическое или феноменальное, но отвергающій достовѣрность всякаго метафизическаго познанія, какъ невозможнаго, представляетъ собою воззрѣніе весьма распространенное, и является при этомъ въ двухъ видахъ: въ видѣ популярнаго мнѣнія, опирающагося на такъ называемый здравый смыслъ, и затѣмъ въ видѣ научно-философской теоріи, опирающейся на анализъ познанія.

Что касается до перваго, популярнаго скептицизма, то онъ сводится къ утвержденію, что мы по ограниченности нашего ума не можемъ имѣть никакого вѣрнаго познанія о существѣ вещей, слѣдовательно никакого центральнаго и никакого цѣльнаго познанія: in's Innre der Natur dringt kein erschaffner Geist. Но откуда мы можемъ знать, что умъ человѣческій ограниченъ? Очевидно или изъ опыта, или a priori. Опытъ же тутъ можетъ быть или личный, или историческій. Но личный опытъ въ данномъ случаѣ очевидно можетъ имѣть только личное и примѣненіе. Поэтому болѣе разсудительные изъ популярныхъ скептиковъ, умалчивая о личномъ опытѣ, ссылаются прямо на исторію. «Историческій опытъ доказалъ, что умъ чело-

вѣческій неспособенъ ни къ какому вѣрному познанію о существѣ вещей, ни къ какой дѣйствительной метафизикѣ» [1]). Пусть такъ! Но всякій опытъ относится къ извѣстному ряду явленій въ извѣстное данное время и никакъ не можетъ имѣть безусловно всеобщаго значенія. Такимъ образомъ, основываясь на историческомъ опытѣ, мы могли бы пожалуй утверждать, что умъ человѣческій въ своемъ прошедшемъ развитіи и до настоящей минуты не имѣлъ успѣха въ изысканіи метафизической истины. Но такъ какъ мы рѣшительно не знаемъ, въ какомъ отношеніи прожитое уже человѣчествомъ время находится ко времени для него предстоящему, то заключеніе отъ неудачи въ прошедшемъ къ безусловной неспособности можетъ въ настоящемъ случаѣ оказаться столь же неосновательнымъ, какъ еслибы мы, видя трехмѣсячнаго ребенка, стали утверждать, что онъ совершенно неспособенъ говорить, потому что до сихъ поръ не могъ произнести ни слова. Такъ какъ намъ совершенно ничего неизвѣстно объ относительномъ возрастѣ человѣчества, то мы не имѣемъ права отрицать, что его предполагаемая неспособность къ метафизическому познанію можетъ быть того же рода, какъ неспособность говорить у трехмѣсячнаго ребенка. Но разъ мы должны допустить, что въ нѣкоторой фазѣ развитія человѣчества, въ какомъ-нибудь неопредѣленномъ будущемъ, оно можетъ быть способно къ метафизическому познанію, то какъ можемъ мы быть увѣрены, что это будущее уже не наступаетъ въ данную минуту? Такимъ образомъ на основаніи историческаго опыта мы не можемъ утверждать рѣшительно ничего достовѣрнаго относительно способности или неспособности человѣческаго ума къ метафизикѣ. Или можетъ быть эта неспособность, эта ограниченность человѣческаго ума выводится не изъ опыта, а должна быть признана какъ присущая самой его природѣ, лежащая въ его внутренней сущности и потому безусловно необходимая? Но такое утвержденіе уже предполагаетъ, что намъ извѣстна сущность человѣческаго ума — ибо иначе мы не можемъ знать, что свойственно ему по существу, — предполагаетъ, слѣдовательно, познаніе о нѣкоторой сущности, то-есть метафизическое познаніе. Такимъ образомъ здѣсь на нѣкоторомъ метафизическомъ познаніи основывается отрицаніе всякой метафизики, и аргументъ самъ себя уничтожаетъ.

Переходя теперь къ болѣе строгому, школьному скептицизму легко видѣть, что онъ долженъ представиться въ трехъ видахъ, смотря по тому, берется ли за исходную точку предметъ познанія, то-есть въ данномъ случаѣ истинно-сущее какъ абсолютное начало, или же познающій субъектъ, или наконецъ природа самаго познанія въ его дѣйствительности. Во всѣхъ этихъ трехъ видахъ, какъ будетъ сейчасъ показано, скептицизмъ аргументируетъ на основаніи извѣстныхъ предвзятыхъ идей или petitiones principii и является такимъ образомъ не болѣе какъ предразсудкомъ.

Первый видъ скептическаго аргумента сводится къ утвержденію, что предполагаемый предметъ всякой метафизики какъ Ding an sich или сущее само по себѣ, есть нѣчто по природѣ своей непознаваемое, такъ какъ мы очевидно можемъ познавать только явленіе, то-есть то, что намъ является, существуетъ относительно насъ или для насъ какъ другого,—а не сущее

[1]) Употребляю здѣсь слово „метафизика“ въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно обыкновенно принимается популярнымъ скептицизмомъ, а именно въ значеніи всякаго познанія о существѣ вещей, всякаго трансцендентнаго познанія.

само въ себѣ. Это утвержденіе основывается очевидно на томъ предположеніи, что сущее само по себѣ или Ding an sich не можетъ быть вмѣстѣ съ тѣмъ и явленіемъ, то-есть существовать для другого. Между тѣмъ это есть только предвзятая идея. Чтобъ утверждать неявляемость и слѣдовательно непознаваемость истинно сущаго, необходимо имѣть нѣкоторое опредѣленное понятіе о немъ, и если невозможно овладѣть его положительной идеей прежде дѣйствительнаго познанія о немъ, то-есть прежде опредѣленной и полной метафизической системы, то во всякомъ случаѣ возможно и должно дать ему предварительно нѣкоторое общее, относительное опредѣленіе, характеризующее его не въ немъ самомъ, а только по отношенію къ тому, что мы уже знаемъ, что дано намъ въ нашемъ опытѣ, то-есть, по отношенію къ наличному феноменальному бытію. И здѣсь мы должны дать истинно-сущему двоякое опредѣленіе. Во-первыхъ, мы опредѣляемъ его какъ то, что *не есть* настоящее феноменальное бытіе. Это очевидно само собою. Но это *не есть* выражаетъ не безусловную противоположность, а только различіе или частную противоположность (въ томъ смыслѣ, какъ мы можемъ сказать, напримѣръ, что животное не есть растеніе). Въ самомъ дѣлѣ, различая метафизическое существо отъ даннаго феноменальнаго бытія, мы должны тѣмъ не менѣе допустить между ними нѣкоторое необходимое соотношеніе и сказать, во-вторыхъ, что истинно-сущее есть абсолютная основа всякаго феноменальнаго бытія. Ибо самое понятіе этого послѣдняго предполагаетъ, что оно не содержитъ въ себѣ своей подлинной основы (такъ какъ оно было бы тогда не явленіемъ, а сущностью) и слѣдовательно имѣетъ эту подлинную основу въ чемъ-нибудь другомъ, что уже не есть явленіе или видимость, а истинно-сущее. Но если метафизическое существо опредѣляется какъ абсолютная основа всѣхъ явленій, то оно уже не можетъ пониматься какъ сущее въ себѣ или о себѣ *исключительно* (Ding an sich Канта), какъ нѣчто абсолютно простое и безразличное,—за нимъ уже утверждается нѣкоторое отношеніе къ другому и притомъ отношеніе опредѣленное и сложное; ибо если мы не хотимъ разсуждать о пустыхъ отвлеченныхъ понятіяхъ, то не должны разумѣть метафизическое существо какъ только *общую* основу феноменальнаго бытія in abstracto: мы должны разсматривать его какъ *дѣйствительную* основу *дѣйствительныхъ* явленій во всемъ ихъ безконечномъ многообразіи; другими словами, истинно-сущее должно содержать въ себѣ положительное начало всѣхъ особенныхъ формъ и свойствъ нашего дѣйствительнаго міра, оно должно обладать въ превосходной степени всею его полнотою и реальностью. Такимъ образомъ по самому общему опредѣленію метафизическаго существа оно не можетъ быть только простымъ и безразличнымъ Ding an sich, но какъ дѣйствительная основа или положительное начало всѣхъ явленій должно извѣстнымъ образомъ заключать въ себѣ всѣ относительныя формы и реальности нашего дѣйствительнаго міра и еще неопредѣленное множество другихъ формъ и реальностей (ибо нашъ феноменальный міръ не есть что-нибудь законченное: постоянно возникаютъ новыя явленія, дѣйствительное начало которыхъ должно лежать въ метафизической сферѣ). А если такъ, то между извѣстнымъ намъ феноменальнымъ міромъ и міромъ метафизическимъ какъ его подлинной основой, должно быть опредѣленное соотвѣтствіе, на чемъ и утверждается возможность метафизическаго познанія.

Когда говорятъ, что мы можемъ познавать только явленія, и никакъ не сущее въ себѣ, то предполагаютъ между тѣмъ и другимъ безусловную отдѣльность, не допускающую никакого общенія. Но именно это предположеніе не только лишено всякаго основанія, но и совершенно нелѣпо. Явленіе есть явленіе чего-нибудь, но чего же оно можетъ быть явленіемъ какъ не сущаго въ себѣ? Ибо все есть или въ себѣ или въ другомъ—сущее или явленіе. Очевидно, что мы можемъ вообще знать только то, что обнаруживается или является для насъ какъ другого, однимъ словомъ то, что есть явленіе,—быть явленіемъ и быть познаваемымъ значитъ одно и то же, — но именно поскольку явленіе есть не что иное, какъ обнаруженіе или познаваемость сущаго въ себѣ, то познавая явленіе, мы тѣмъ самымъ имѣемъ нѣкоторое познаніе этого сущаго, обнаруживающагося въ явленіи. Совершенно очевидно, что наше познаніе не можетъ содержать это сущее въ самомъ его подлинномъ бытіи или матеріально, такъ же какъ изображеніе въ зеркалѣ не содержитъ въ себѣ матеріально изображаемаго предмета, ибо тогда они были бы тождественны и не было бы уже изображенія. Но какъ этотъ образъ въ зеркалѣ тѣмъ не менѣе даетъ намъ истинное представленіе о самомъ предметѣ, поскольку онъ можетъ быть отраженъ, то-есть въ его формѣ, такъ точно и наше познаніе, хотя не можетъ обнимать метафизическое существо въ его внутренней дѣйствительности или субъективномъ содержаніи, тѣмъ не менѣе можетъ и должно быть адекватнымъ отраженіемъ этого существа въ его формѣ или объективномъ содержаніи, которое и есть не что иное какъ обнаруженіе или бытіе для другого той внутренней сущности, недоступной въ себѣ самой. Такимъ образомъ утвержденіе, что мы познаемъ только явленія, въ указанномъ смыслѣ болѣе чѣмъ вѣрно—оно есть тождесловіе и значитъ только, что мы познаемъ познаваемое, и что познаваемость или объективное бытіе существа, его бытіе для другого не есть то же, что его субъективное бытіе въ себѣ самомъ.—Понятіе явленія какъ обнаруженія или видимости предполагаетъ два термина: существо являющееся и другое, для котораго или которому оно является, и очевидно, что по ихъ взаимному отношенію явленіе можетъ быть болѣе или менѣе прямымъ выраженіемъ являющагося, но во всякомъ случаѣ оно есть отношеніе, бытіе для другого. Эти замѣчанія позволяютъ намъ дать возможно точное логическое опредѣленіе того, что называется сущимъ въ себѣ (an sich) и явленіемъ. Подъ явленіемъ я разумѣю познаваемость существа, его предметность или бытіе для другого; подъ сущимъ въ себѣ или о себѣ разумѣю то же самое существо, поскольку оно не относится къ другому, то-есть въ его собственной подлежательной дѣйствительности. Отсюда прямо вытекаетъ соотносительность этихъ категорій и совершенная невозможность приписывать одну изъ нихъ метафизической сущности исключительно, а другую столь же исключительно міру нашего дѣйствительнаго опыта, отдѣляя такимъ образомъ эти двѣ области и дѣлая одну безусловно недоступною для другой. Отсюда же слѣдуетъ, что различіе между нашимъ обыкновеннымъ познаніемъ и познаніемъ метафизическимъ можетъ быть только относительное или степенное. Еслибы наше обыкновенное познаніе могло относиться только къ явленіямъ какъ такимъ, исключая всякую связь съ являющимся, и метафизическое познаніе было бы познаніемъ сущаго въ себѣ какъ такого, то-есть непосредственно, исключая всякое явленіе или обнаруженіе, тогда между ними дѣй-

ствительно не было бы ничего общаго. Но такъ какъ непосредственное познаніе сущаго, то-есть его познаніе помимо его познаваемости или предметности, есть очевидная нелѣпость, и такъ какъ съ другой стороны во всякомъ познаніи явленія мы познаемъ болѣе или менѣе являющееся существо, ибо въ противномъ случаѣ явленіе существовало бы само по себѣ, что также нелѣпо, то отсюда слѣдуетъ, что всякое дѣйствительное познаніе какъ физическое, такъ и метафизическое есть, матеріально-говоря, познаніе сущаго въ его явленіяхъ, и разница можетъ заключаться только въ томъ, что иныя явленія представляютъ болѣе близкое и совершенное обнаруженіе сущаго, чѣмъ другія. Если же нужно указать опредѣленное различіе между познаніемъ физическимъ и метафизическимъ, то мы скажемъ, что это послѣднее имѣетъ въ виду сущее въ его прямомъ и цѣльномъ обнаруженіи, тогда какъ физическія наши знанія имѣютъ дѣло только съ частными и вторичными явленіями сущаго.

Второй видъ скептическаго аргумента, исходящій изъ познающаго субъекта, сводится къ утвержденію, что нашъ умъ какъ познающій подлежитъ извѣстнымъ необходимымъ формамъ и категоріямъ, изъ которыхъ онъ не можетъ выйти и слѣдовательно никогда не можетъ достигнуть познанія о самомъ сущемъ, независимомъ отъ тѣхъ субъективныхъ формъ и категорій нашего ума. Здѣсь мы опять находимъ недоразумѣніе и предвзятое мнѣніе. Что все наше внѣшнее познаніе, все, что дано въ нашемъ физическомъ опытѣ, слѣдовательно весь нашъ физическій міръ опредѣляется формами и категоріями познающаго субъекта — это великая и неопровержимая истина. Что наше пространство и время (не говоря уже о категоріяхъ нашего разсудка) въ своей данной дѣйствительности принадлежитъ познающему субъекту, а не вещамъ внѣ его—это истина, столь же несомнѣнная, сколько и важная, какъ мы впослѣдствіи убѣдимся, и ясное развитіе этихъ истинъ составляетъ вѣчную заслугу основаннаго Кантомъ идеализма. Но что указанныя формы *по самой природѣ своей*, *ipso genere* субъективны, то-есть что наше пространство и время и категоріи нашего разсудка не могутъ имѣть ничего себѣ соотвѣтствующаго за предѣлами нашего субъекта и его познанія—такое утвержденіе не только не доказано, но ни Кантъ, ни его послѣдователи даже не пытались его доказать по очевидной невозможности это сдѣлать, тогда какъ противное предположеніе болѣе чѣмъ вѣроятно; что метафизическая существенность не опредѣляется *нашимъ* актуальнымъ пространствомъ и *нашимъ* актуальнымъ временемъ, это очевидно; но подлежитъ ли она или нѣтъ этимъ и другимъ формамъ *вообще*, то-есть имѣетъ ли она въ себѣ что-нибудь имъ соотвѣтствующее или нѣтъ—это совершенно другой вопросъ; и мы видѣли, что самое общее опредѣленіе метафизическаго существа требуетъ допустить, что оно извѣстнымъ образомъ обладаетъ всѣми относительными формами нашего міра. Во всякомъ случаѣ, какъ только нельзя доказать, что формы нашего познанія субъективны *безусловно*, то-есть, по самой своей природѣ, то общая возможность метафизическаго познанія со стороны субъекта является допущенной.

Третій видъ скептическаго аргумента утверждаетъ, что такъ какъ все дѣйствительное содержаніе нашего познанія сводится къ нашимъ представленіямъ или къ состояніямъ нашего сознанія, а метафизическая сущность не можетъ быть нашимъ представленіемъ, то слѣдовательно она для насъ

непознаваема. Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что мы можемъ познавать только въ своихъ собственныхъ представленіяхъ или состояніяхъ нашего сознанія; но эти наши представленія не могутъ быть сами по себѣ—они предполагаютъ кромѣ своего субъекта еще опредѣляющую объективную причину и суть сами не что иное, какъ только познаваемость этой причины. Съ другой стороны должно замѣтить, что такъ какъ всякое явленіе есть бытіе существа для другого или представленіе этого существа другимъ, то утвержденіе, что метафизическое существо не можетъ стать представленіемъ или состояніемъ сознанія другого, равносильно утвержденію, что оно вообще не можетъ проявляться или обнаруживаться, то-есть становиться для другого. Но это, во-первыхъ, противорѣчитъ самому опредѣленію метафизическаго существа, а во-вторыхъ, такъ какъ явленіе вообще не можетъ быть само по себѣ, но необходимо есть явленіе сущаго, то утверждать непроявляемость сущаго значитъ просто отрицать самое бытіе явленій, что уже совершенно нелѣпо.

Изъ всего предыдущаго слѣдуетъ, что истинно-сущее не есть исключительно простая и безразличная субстанція, но что оно обладаетъ всѣми силами дѣйствительнаго и полнаго бытія; что явленія не могутъ быть отдѣлены отъ сущаго и что оно въ нихъ болѣе или менѣе познается; что субъективное бытіе нашихъ познавательныхъ формъ не мѣшаетъ имъ соотвѣтствовать независимымъ реальностямъ за предѣлами познающаго субъекта; что наконецъ, если всѣ элементы нашего познанія суть представленія или образы, то ими представляется или изображается сущее, а слѣдовательно чрезъ нихъ оно и можетъ познаваться. А все это сводится къ тому, что познаніе объ истинно-сущемъ или о существѣ вещей, какъ со стороны познаваемаго предмета, такъ со стороны познающаго субъекта, а равно и по природѣ самаго познанія должно быть признано возможнымъ, что и требовалось показать.

6) Къ стр. 217. *О научномъ атомизмѣ.* Одинъ изъ наиболѣе выдающихся представителей атомизма въ естествознаніи и въ философіи—Фехнеръ слѣдующимъ образомъ резюмируетъ все, что можетъ быть признано положительной наукой относительно атомовъ.

Die wägbare Materie ist räumlich in discrete Theile getheilt zu denken, wozwischen eine unwägbare Substanz (Aether) sich findet, über deren Natur und Verhältnisse zur wägbaren Materie zwar noch nach vieler Hinsicht *Unsicherheit besteht*, die aber jedenfalls nicht minder als jene räumlich zu localisiren nnd in discrete Theile getheilt zu denken ist, wozwischen nun entweder ein absolut leerer Raum besteht oder nur ein Etwas ist was keinen Einfluss mehr auf die physischen Erscheinungen hat.

Sämmtliche kleinste Theile (Atome), sowohl die den Wägbaren als Unwägbaren angehören, stehen durch Kräfte mit einander in Beziehung, und gehorchen denselben allgemeinsten Gesetzen des Gleichgewichts und der Bewegung, die in jeder exacten Mechanik für grosse und kleine, wägbare und unwägbare Massen als in Eins geltend aufgestellt werden. Die letzten Atome sind entweder an sich unzerstörbar oder es sind wenigstens im Bereiche der Physik und Chemie keine Mittel gegeben, sie zu zerstören, und liegen keine

Gründe vor, eine je eintretende Zerstörung oder Verflüssigung derselben anzunehmen.

Von diesen letzten Atomen vereinigen sich im Gebiete des Wägbaren mehr oder weniger zu kleinen Gruppen (sog. Moleculen oder zusammengesetzten Atomen), die weiter von einander entfernt sind, als die Atomen jeder Gruppe für sich; eine Stufenleiter, die sich noch höher bauen kann, so dass kleinere Gruppen sich abermals zu grössern vereinigen. Diese Zusammengesetzte Atome, Molecule, können allerdings disaggregirt werden und ihre Bestandatome sich in neuen Verbindungen zusammenstellen.

Vom Abstande der letzten Atome ist nur so viel gewiss, dass er sehr gross im Verhältniss zu den Dimensionen der betreffenden Atome. Von den absoluten Dimensionen der Atome, ja ob die letzten Atome angebbare Dimensionen haben, *ist nichts bekannt*.

Den Moleculen oder zusammengesetzten Atomen kann eine bestimmte Gestalt als Umriss der von ihnen befassten Gruppe beigelegt werden, von der Gestalt der letzten Atome *ist nichts bekkannt*.

Die Kräfte der Atome sind theils anziehender, theils abstossender Natur; mindestens ist es bis jetzt noch nicht geglückt, sie auf blos anziehende zurückzuführen. Sie wirken nach Functionen der Distanz der Theilchen. Das genaue Gesetz der Kräfte *ist nicht bekannt*. (Über die physicalische und philosophische Atomenlehre, vom C. Th. Fechner, 2 Auflage, Leipzig 1864, стр. 93—95).

Изъ приведеннаго ясно, что признаваемыя наукою послѣднія частицы вещества не имѣютъ никакого положительнаго опредѣленія и то что Фехнеръ называетъ physicalische Atomenlehre сводится, какъ онъ это и самъ признаетъ въ другихъ мѣстахъ (стр. 74, 75), къ утвержденію, что дѣлимость или раздѣльность вещественныхъ тѣлъ идетъ и за предѣлы нашихъ чувствъ и даже за предѣлы микроскопическаго анализа, такъ что и такія тѣла, которыя для нашихъ чувствъ, хотя бы и вооруженныхъ мискроскопомъ, являютъ непрерывный составъ, напр. золото или стекло, на самомъ дѣлѣ состоятъ изъ раздѣльныхъ частицъ, такъ какъ безъ этого предположенія невозможно удовлетворительное объясненіе нѣкоторыхъ физическихъ явленій. Противъ такого утвержденія нѣтъ ни возможности, ни надобности возражать съ какой бы то ни было философской точки зрѣнія, но такое утвержденіе и не составляетъ атомизма въ точномъ смыслѣ, такъ какъ о природѣ этихъ послѣднихъ частицъ наукѣ ничего неизвѣстно и даже наука не исключаетъ и того воззрѣнія, по которому эти послѣдніе элементы вещества сводятся къ центрамъ силъ, какъ это допускаетъ самъ Фехнеръ (стр. 88), а также другіе ученые.

Par cela même qu'il n'y a pas de limites possibles á la petitesse que l'on peut assigner aux molécules des corps, n'est il pas plus simple, plus naturel, plus élégant, de considerer les dernières molécules des corps comme dépourvues de dimensions, ainsi que Mм. Ampère et Cauchy l'ont admis, *ou mieux de les réduire à de simples centres d'action, comme l'a fait M. Faraday?* (Sequin у Фехнера, стр. 233.)

7) Къ стр. 217. *Динамическій атомизмъ Босковича*. Теорія Бо-

сковича, на котораго Фехнеръ не совсѣмъ правильно ссылается въ подтвержденіе своего ученія о простыхъ атомахъ, можетъ быть скорѣе названа динамическимъ атомизмомъ, ибо все содержаніе признаваемыхъ Босковичемъ физическихъ точекъ сводится къ дѣйствующимъ силамъ:

Veram et positivam quandam indivisibilis et inextensi puncti ideam poterimus nobis comparare ope geometriae... Post hujus modi ideam acquisitam *illud unum* intererit inter geometricum punctum et punctum physicum materiae, quod hos secundum habebit proprietates reales *vis inertiae et virium illarum activarum*, quae cogent dua puncta ad se invicem accedere vel a se invicem recedere, unde flet, ut ubi satis accesserint ad organa nostrorum sensuum, possint in iis excitare motus, qui propagati ad cerebrum perceptiones ibi eliciant in anima, quo pacto sensibilia erunt adeoque materialia et realia non pure imaginaria. (Theoria philosophiae naturalis reducta ad unicam legem virium in natura existentium, auctore P. Rogerio Josepho Bescovich, S. J. Venetiis 1763. § 136)..

8) Къ стр. 219. *Теорія простыхъ атомовъ Фехнера.* Въ философской части своего сочиненія Фехнеръ развиваетъ теорію безусловно простыхъ, т. е. совершенно лишенныхъ всякаго протяженія, а потому и совершенно недѣлимыхъ элементовъ вещества, которыя занимаютъ однако опредѣленное мѣсто въ пространствѣ (стр. 153 и др.) и такимъ образомъ составляютъ наполняющее пространство или разсѣянное въ пространствѣ вещество. Несмотря на все свое остроуміе, Фехнеръ не показываетъ однако логической возможности такихъ атомовъ и не устраняетъ того явнаго противорѣчія, какое представляетъ безусловно непротяженная единица, занимающая однако нѣкоторое дѣйствительное мѣсто; ибо ясно, что подъ дѣйствительнымъ мѣстомъ можно разумѣть только извѣстное ограниченіе пространства, т. е. нѣкоторое *опредѣленное протяженіе*. Математическая точка очевидно не можетъ существовать сама по себѣ въ дѣйствительномъ пространствѣ; ибо такая точка, лишенная безусловно всякаго протяженія и слѣдовательно не ограничивая собою никакого пространства, ничѣмъ не выдѣлялась бы изъ окружающей ее пустоты. Физическая же точка по необходимости представляетъ собою уже нѣкоторую сферу, хотя бы самыхъ ничтожныхъ размѣровъ, ограничивающую пространство по тремъ измѣреніямъ, т. е. физическая точка есть уже нѣкоторое тѣло, хотя бы и безконечно малое.

9) Къ стр. 255. *О формальномъ характерѣ разума.* Признаніе самостоятельнаго раціональнаго (умозрительнаго) элемента въ человѣческомъ сознаніи не имѣетъ никакой прямой связи съ ученіемъ о такъ называемыхъ врожденныхъ идеяхъ, согласно которому нашъ разумъ самъ по себѣ уже обладаетъ нѣкоторымъ опредѣленнымъ содержаніемъ, нѣкоторымъ запасомъ готовыхъ идей помимо всякаго опыта. Разсматривать эту теорію здѣсь нѣтъ ни мѣста, ни надобности, такъ какъ та логическая самостоятельность разума, которую мы нашли необходимымъ признать, не имѣетъ ничего общаго съ врожденными идеями. Въ самомъ дѣлѣ чисто-логическое значеніе извѣстныхъ мыслей, дѣлающее ихъ независимыми отъ всякой эмпиріи, состоитъ вовсе не въ томъ, что эти мысли присущи или врождены нашему разуму, а въ томъ, что *если* разумъ ихъ мыслитъ, то мыслитъ ихъ съ *необходимостью*, другими словами, это значеніе состоитъ только въ ихъ

формъ; чисто логическая или умозрительная истина относится не къ существованію извѣстныхъ состояній сознанія, а къ ихъ опредѣленному *соединенію* въ нашемъ умѣ, причемъ безусловное постоянство этого соединенія, дающее ему силу закона, не можетъ быть, какъ мы видѣли, выведено эмпирически, не можетъ происходить изъ повторенія случайной ассоціаціи представленій.

10) Къ стр. 261. *О классификаціи наукъ.* Представленный рядъ наукъ по восходящей сложности и нисходящей общности изучаемыхъ явленій есть классификація, наиболѣе соотвѣтствующая точкѣ зрѣнія позитивизма. Сродный характеръ имѣетъ другая классификація, предложенная Гербертомъ Спенсеромъ и раздѣляющая всѣ науки на три группы: науки абстрактныя, абстрактно-конкретныя и конкретныя. Основываясь на такомъ внѣшнемъ и безсодержательномъ признакѣ какъ большая и меньшая сложность, большая и меньшая отвлеченность предмета, подобныя классификаціи очевидно не могутъ представить настоящую всестороннюю систему знаній, не говоря уже о томъ, что по исключительности и ограниченности своего принципа подобныя схемы наукъ не соотвѣтствуютъ даже дѣйствительному объему человѣческаго знанія; настоящая же система наукъ, не ставящая ихъ во внѣшній рядъ по какому-нибудь элементарному и простому признаку, а опредѣляющая то существенное отношеніе, въ которомъ они находятся между собою по самому своему содержанію, какъ члены одного умственнаго организма,—такая положительная система наукъ очевидно возможна только на основаніи такого общаго принципа, который обнималъ бы собою всѣ существенныя стороны человѣческихъ знаній, заключая въ себѣ ихъ внутреннюю связь или общій смыслъ (ratio).

Примѣчаніе. Собираясь переиздать „Критику отвлеченныхъ началъ“, В. С. Соловьевъ нѣсколько разъ принимался за пересмотръ и исправленіе этого сочиненія, но всякій разъ очень неохотно и скоро бросалъ работу; онъ исправилъ только четыре главы (39—71 стр. настоящаго изданія) и подъ названіемъ „Формальный принципъ нравственности“ помѣстилъ этотъ отрывокъ въ видѣ приложенія къ книгѣ „Оправданіе Добра“, вышедшей въ 1897 году (см. на слѣдующей страницѣ примѣчаніе автора).

М. С.

ПРИЛОЖЕНІЕ.

Формальный принципъ нравственности (Канта)—изложеніе и оцѣнка съ критическими замѣчаніями объ эмпирической этикѣ [1]).

I.

Задача философской этики не можетъ состоять только въ томъ, чтобы, выразивъ въ краткой формулѣ общее качество моральныхъ дѣйствій, констатировать затѣмъ ихъ дѣйствительность и, наконецъ, свести ихъ къ одному коренному факту, какимъ въ господствующихъ системахъ эмпирической этики признается фактъ симпатіи или состраданія. Что существуютъ справедливыя и человѣколюбивыя дѣйствія и что внутреннее естественное основаніе ихъ заключается въ состраданіи или симпатіи, для убѣжденія въ этомъ достаточно простого житейскаго опыта и обыкновеннаго здраваго смысла, слѣдовательно, философское изслѣдованіе нравственности не можетъ имѣть только эту задачу. Оно требуетъ не *констатированія* этихъ общеизвѣстныхъ и несомнѣнныхъ фактовъ, а ихъ *объясненія.*

Фактически намъ даны два рода человѣческой дѣятельности. Одинъ изъ нихъ, именно тотъ, въ которомъ имѣется въ виду благо другихъ, мы признаемъ нравственно добрымъ, долженствующимъ быть, то-есть нормальнымъ; другой, именно тотъ, въ которомъ имѣется въ виду исключительно свое благо, мы признаемъ, напротивъ, нравственно дурнымъ, не должнымъ, или не нормальнымъ [2]). Вотъ настоящее *Datum* этики, ὅτι,—то, что предстоитъ объяснить; *Quaesitum* же ея, то-есть требуемое объясненіе этого даннаго, этого факта, должно очевидно состоять въ томъ, чтобы показать разумное, внутренно-обязательное основаніе такого фактическаго различенія, то-есть показать *почему* перваго рода дѣятельность есть долженствующая быть или нормальная, а второго нѣтъ. Вотъ настояще διότι, *почему* этики.

Само эмпирическое основаніе этики, ближайшій источникъ моральной дѣятельности — состраданіе, есть опять только *фактъ* человѣческой природы. Такой же и еще болѣе могущественный фактъ есть эгоизмъ—источникъ дѣятельности антиморальной. Если такимъ образомъ та и другая дѣятельность одинаково основываются на коренныхъ фактахъ человѣческой при-

---

[1]) Изъ ненаходящейся болѣе въ обращеніи диссертаціи „Критика отвлеченныхъ началъ“. Воспроизводимая здѣсь (съ поправками) часть этой книги писана около 20 лѣтъ тому назадъ, когда авторъ въ вопросахъ чисто-философскихъ находился подъ преобладающимъ вліяніемъ Канта и отчасти Шопенгауэра.

[2]) Помимо дѣйствій нравственно безразличныхъ, вовсе сюда не относящихся, здѣсь не затрогиваются также области религіозной и аскетической нравственности, которымъ ни эмпирическая, ни чисто формальная этика не отводятъ должнаго мѣста.

роды, то здѣсь еще не видно, почему одна изъ нихъ есть нормальная, а другая ненормальная. Фактъ самъ по себѣ или какъ такой не можетъ быть ни лучше, ни хуже другого.

Такъ какъ эгоизмъ или стремленіе къ исключительному самоутвержденію есть такое же непосредственное свойство нашей психической природы, какъ и противоположное чувство симпатіи или альтруизма, то съ точки зрѣнія человѣческой природы (эмпирически данной) эгоизмъ или альтруизмъ, какъ два одинаково-реальныя свойства этой природы, совершенно равноправны, и слѣдовательно та мораль, которая не знаетъ ничего выше наличной человѣческой природы, не можетъ дать раціональнаго оправданія тому преимуществу, которое на самомъ дѣлѣ дается одному свойству и вытекающей изъ него дѣятельности передъ другимъ.

Но, говорятъ, и не нужно никакого раціональнаго оправданія, никакой теоретической обосновки для нравственнаго начала. Достаточно непосредственнаго нравственнаго чувства или интуитивнаго различенія между добромъ и зломъ, присущаго человѣку, другими словами: достаточно морали какъ инстинкта, нѣтъ надобности въ морали какъ разумномъ убѣжденіи. Не говоря уже о томъ, что подобное утвержденіе, очевидно, не есть отвѣтъ на основной теоретическій вопросъ этики, а простое отрицаніе самаго этого вопроса, — помимо этого ссылка на инстинктъ въ данномъ случаѣ лишена даже практическаго смысла. Ибо извѣстно, что для человѣка общіе инстинкты совершенно не имѣютъ того безусловнаго, опредѣляющаго всю жизнь значенія, какое они, безспорно, имѣютъ для другихъ животныхъ, находящихся подъ неограниченною властью этихъ инстинктовъ, не допускающею никакого уклоненія. У нѣкоторыхъ изъ этихъ животныхъ мы находимъ особенно сильное развитіе именно соціальнаго или альтруистическаго инстинкта, и въ этомъ отношеніи человѣкъ далеко уступаетъ, напримѣръ, пчеламъ и муравьямъ. Вообще если имѣть въ виду только непосредственную или инстинктивную нравственность, то должно признать, что большая часть низшихъ животныхъ гораздо нравственнѣе человѣка. Такая пословица, какъ «воронъ ворону глазъ не выклюетъ» не имѣетъ никакой аналогіи въ человѣчествѣ. Даже широкая общественность человѣка не есть прямое слѣдствіе соціальнаго инстинкта въ нравственномъ альтруистическомъ смыслѣ; напротивъ, большею частію эта внѣшняя общественность по психическому своему источнику имѣетъ скорѣе анти-моральный и анти-соціальный характеръ, будучи основана на общей враждѣ и борьбѣ, на насильственномъ и незаконномъ порабощеніи и эксплуатаціи однихъ другими; тамъ же, гдѣ общественность дѣйствительно представляетъ нравственный характеръ, это имѣетъ другія, болѣе высокія основанія, нежели природный инстинктъ.

Во всякомъ случаѣ, нравственность, основанная на непосредственномъ чувствѣ, на инстинктѣ, можетъ имѣть мѣсто только у тѣхъ животныхъ, у которыхъ брюшная нервная система (составляющая ближайшую матеріальную подкладку непосредственной или инстинктивной душевной жизни) рѣшительно преобладаетъ надъ головною нервною системой (составляющею матеріальную подкладку сознанія и рефлексіи); но такъ какъ у человѣка (особенно въ мужскомъ полѣ), къ несчастію или къ счастію, мы видимъ обратное явленіе, а именно рѣшительное преобладаніе головныхъ нервныхъ центровъ надъ брюшными, вслѣдствіе чего элементъ сознанія и разумной

рефлексіи необходимо входитъ и въ нравственныя его опредѣленія, то тѣмъ самымъ исключительно-инстинктивная нравственность оказывается для него непригодною.

Эта интуитивная или инстинктивная мораль сама отказывается отъ всякаго умственнаго значенія, такъ какъ въ самомъ принципѣ своемъ отрицаетъ главное умственное требованіе этики—дать разумное объясненіе или оправданіе основному нравственному факту, а признаетъ только этотъ фактъ въ его непосредственномъ эмпирическомъ существованіи. Но, съ другой стороны, какъ было сейчасъ показано, эта мораль не можетъ имѣть и практическаго реальнаго значенія вслѣдствіе слабости у человѣка нравственныхъ *инстинктовъ* (соотвѣтственно сравнительно малому развитію у него брюшныхъ нервныхъ центровъ и брюшной части вообще). Но если такимъ образомъ эта интуитивная мораль не можетъ имѣть ни умственнаго интереса, ни практической силы, то, очевидно, она вообще не можетъ имѣть самостоятельнаго значенія, а должна быть принята только какъ указаніе той инстинктивной или непосредственной стороны, которая существуетъ во всякой нравственной дѣятельности, хотя и не имѣетъ у человѣка опредѣляющей силы по указаннымъ причинамъ.

Итакъ, оставляя эту непосредственную или инстинктивную мораль ad usum bestiarum, которымъ она принадлежитъ по праву, мы должны поискать для *человѣческой* нравственности разумнаго основанія. Съ этимъ согласенъ и главный новѣйшій представитель разбираемаго ученія Шопенгауэръ, который обращается для подкрѣпленія своего эмпирическаго начала къ нѣкоторой умозрительной идеѣ.

То, что есть само по себѣ, Ding an sich, или метафизическая сущность, нераздѣльно, едино и тождественно во всемъ и во всѣхъ, множественность же, раздѣльность и отчужденіе существъ и вещей, опредѣляемыя principio individuationis, то-есть началомъ обособленія, существуютъ только въ явленіи или представленіи по закону причинности, реализованному въ матеріи, въ условіяхъ пространства и времени. Такимъ образомъ, симпатія и вытекающая изъ нея нравственная дѣятельность, въ которой одно существо отожествляется или внутренно соединяется съ другимъ, тѣмъ самымъ утверждаетъ метафизическое единство сущаго, тогда какъ, напротивъ, эгоизмъ и вытекающая изъ него дѣятельность, въ которой одно существо относится къ другому какъ къ совершенно отъ него отдѣльному и чужому, соотвѣтствуетъ лишь физическому закону явленія. Но что же изъ этого слѣдуетъ? Въ томъ, что фактъ симпатіи выражаетъ субстанціальное тождество существъ, а противоположный фактъ эгоизма выражаетъ ихъ феноменальную множественность и раздѣльность, еще не заключается объективнаго преимущества одного предъ другимъ; ибо эта феноменальная множественность и раздѣльность существъ совершенно такъ же необходима, какъ и ихъ субстанціальное единство. Логически ясно, что всѣ существа необходимо тождественны въ субстанціи и столь же необходимо раздѣльны въ явленіи, — это только двѣ стороны одного и того же бытія, неимѣющія, какъ такія, никакого объективнаго преимущества одна предъ другою. Еслибъ эти двѣ стороны исключали другъ друга, тогда, конечно, только одна изъ нихъ могла бы быть истинною, а другая необходимо была бы ложною, но тѣмъ самымъ эта послѣдняя была бы и *невозможна*. Такъ было бы въ томъ случаѣ, если бы

дѣло шло о примѣненіи двухъ противоположныхъ предикатовъ, каковы единство и множественность, къ одному и тому же субъекту *въ одномъ и томъ же отношеніи:* тогда по логическому закону тождества происходила бы дилемма, то-есть нужно было бы признать одинъ изъ предикатовъ истиннымъ, а другой ложнымъ. Но такъ какъ въ нашемъ случаѣ единство и множественность утверждаются не въ одномъ и томъ же отношеніи, а въ различныхъ, именно: единство въ отношеніи къ субстанціи, а множественность въ отношеніи къ явленію, то тѣмъ самымъ отрицается ихъ исключительность, и дилемма не имѣетъ мѣста.

Кромѣ этого логическаго соображенія, уже самая дѣйствительность обѣихъ сторонъ бытія показываетъ, что онѣ вообще совмѣстимы; а потому, если вслѣдствіе необходимаго закона историческаго развитія, различныя религіозныя и философскія ученія останавливаются попеременно то на субстанціальномъ единствѣ, то на феноменальной множественности, жертвуя одно другому, то это есть заблужденіе, необходимое исторически, но не безусловно. Изъ того, что умъ человѣческій долженъ былъ пройти чрезъ это заблужденіе, не слѣдуетъ, чтобъ онъ долженъ былъ съ нимъ оставаться.

Разумѣется, логическая и физическая совмѣстимость универсализма и индивидуализма, симпатіи и эгоизма не исключаетъ нравственной неравноправности этихъ двухъ началъ.

Но чтобы утверждать положительно такую неравноправность нужно показать, *въ чемъ* она заключается, въ чемъ состоитъ внутреннее преимущество одного предъ другимъ. Для того, чтобы показать ложность или внутреннюю несостоятельность эгоизма, недостаточно утверждать, подобно Шопенгауэру, что всякая особенность, какъ существующая только въ представленіи, есть призракъ и обманъ, что principium individuationis (начало особности) есть покровъ Майи и т. п.; ибо такія утвержденія или суть фигуральныя выраженія безъ опредѣленнаго логическаго содержанія, или же говорятъ *слишкомъ* много. А именно, если міръ множественныхъ явленій потому есть призракъ и обманъ, что онъ есть представленіе, а не Ding an sich, при чемъ представленіемъ опредѣляется какъ объектъ, такъ равно и субъектъ (то-есть по соотносительности этихъ двухъ терминовъ и субъектъ какъ такой возможенъ только въ представленіи)—то въ этомъ случаѣ какъ дѣйствующій субъектъ, такъ равно и тѣ, въ пользу которыхъ онъ морально дѣйствуетъ, суть только призракъ и обманъ, а слѣдовательно и самая моральная дѣятельность, которая стремится къ утвержденію призрачнаго существованія другихъ субъектовъ, есть призракъ и обманъ не менѣе, чѣмъ противоположная ей эгоистическая дѣятельность, стремящаяся къ утвержденію призрачнаго существованія самого дѣйствующаго лица.

Такимъ образомъ и съ этой метафизической точки зрѣнія нравственная дѣятельность является ничѣмъ не лучше, не истиннѣе и не нормальнѣе дѣятельности безнравственной или эгоистической. Когда вы изъ состраданія помогаете кому-нибудь, избавляете отъ опасности, дѣлаете благодѣяніе, вы вѣдь утверждаете индивидуальное, особное существованіе этого другого субъекта, вы хотите, чтобы онъ, какъ такой, существовалъ и былъ счастливъ—онъ, эта индивидуальная особь, а не всеединая метафизическая сущность, которая не можетъ нуждаться въ вашей помощи. Слѣдовательно, нравственная дѣятельность, которая вообще стремится къ утвержденію и развитію

индивидуальнаго бытія всѣхъ существъ въ ихъ множественности, тѣмъ самымъ, по понятіямъ Шопенгауэра, стремится къ утвержденію призрака и обмана, слѣдовательно, она не нормальна, и такимъ образомъ метафизическая идея монизма вмѣсто того, чтобъ обосновывать нравственность, обращается противъ нея. А отсюда слѣдуетъ, что мы должны искать другихъ раціональныхъ основаній для этики.

Къ такому же заключенію приведетъ насъ и разсмотрѣніе той общепризнанной формулы нравственнаго принципа дѣйствій, на которую ссылается Шопенгауэръ, а именно: *никому не вреди, а всѣмъ сколько можешь помогай*—neminem laede imo omnes, quantum potes, juva. Это верховное нравственное правило не ограничивается отрицательнымъ требованіемъ «никому не вреди», но содержитъ въ себѣ непремѣнно и положительное требованіе «всѣмъ помогай», т. е. оно требуетъ отъ насъ не только того, чтобы мы сами не наносили другимъ страданія, но также и главнымъ образомъ того, чтобы мы освобождали другихъ отъ всякаго страданія и не нами причиненнаго, отъ насъ не зависящаго. Это есть лишь возведенное въ принципъ чувство симпатіи или сострадапія, и такъ какъ здѣсь не можетъ быть никакого внутренняго ограниченія (ибо здѣсь очевидно чѣмъ больше, тѣмъ лучше, ограниченіе же quantum potes, «сколько можешь», относится лишь къ физической возможности исполненія, а не къ нравственной волѣ), то окончательный смыслъ этого положительнаго нравственнаго принципа, указывающій послѣднюю цѣль нормальной практической дѣятельности и высшее нравственное благо или добро, можетъ быть точнѣе и опредѣленнѣе выраженъ такъ: *стремись къ освобожденію всѣхъ существъ отъ всякаго страданія или отъ страданія, какъ такого.*

Но для того, чтобъ это требованіе имѣло дѣйствительное значеніе, очевидно необходимо знать, въ чемъ состоитъ сущность страданія и какъ возможно избавленіе отъ него.

Страданіе вообще происходитъ тогда, когда дѣйствительныя состоянія извѣстнаго существа опредѣляются чѣмъ-либо для него внѣшнимъ, чуждымъ и противнымъ. Мы страдаемъ, когда внутреннее движеніе нашей воли не можетъ достигнуть исполненія или осуществленія, когда стремленіе и дѣйствительность, то, чего мы хотимъ, и то, что мы испытываемъ, не совпадаютъ, и не соотвѣтствуютъ. Итакъ, страданіе состоитъ въ зависимости нашей воли отъ внѣшняго, чуждаго ей бытія, въ томъ, что эта воля не имѣетъ сама въ себѣ условій своего удовлетворенія.

Страдать значитъ опредѣляться другимъ внѣшнимъ, слѣдовательно, основаніе страданія для воли заключается въ ея *гетерономіи* (чужезаконности) и слѣдовательно высшая, послѣдняя цѣль нормальной практической дѣятельности состоитъ въ освобожденіи міровой воли, т. е. воли всѣхъ существъ, отъ этой гетерономіи, т. е. отъ власти этого чуждаго ей бытія.

Такимъ образомъ сущность нравственности опредѣляется *автономіей* или самозаконностью воли, и прямая задача этики показать возможность этой автономіи, тѣ *условія*, при которыхъ она можетъ быть дѣйствительною. Опредѣленіе этихъ условій будетъ заключать въ себѣ объясненіе основного моральнаго различія между должнымъ и недолжнымъ, такъ какъ нормальность нравственной дѣятельности прямо зависитъ отъ условій ея *самозаконности.*

*

Такая задача, очевидно, лежитъ за предѣлами всякой эмпирической этики, ибо въ опытѣ мы познаемъ только волю, связанную чуждымъ ей бытіемъ, проявляющуюся по законамъ внѣшней для нея необходимости, волю *чужезаконную*. Такимъ образомъ, чрезъ опытъ мы можемъ получить только условія гетерономіи воли, слѣдовательно, искомыя условія ея автономіи могутъ быть найдены лишь чистымъ или апріорнымъ разумомъ.

Читатель, знакомый съ философіей, видитъ, что понятіями гетерономіи воли и ея автономіи, опредѣляемой a priori или изъ чистаго разума, мы неожиданно перешли въ сферу моральныхъ идей Канта. Такимъ образомъ, послѣдній *результатъ* эмпирической или матеріальной этики естественно превращается въ *требованіе* этики чисто разумной или формальной, къ которой мы теперь и обратимся.

II.

Эмпирическое, матеріальное основаніе нравственнаго начала оказалось само по себѣ недостаточнымъ, потому что, имѣя своимъ содержаніемъ одно изъ фактическихъ свойствъ человѣческой природы (состраданіе или симпатію), оно не можетъ объяснить это свойство какъ *всеобщій и необходимый* источникъ *нормальныхъ* дѣйствій и вмѣстѣ съ тѣмъ не можетъ дать ему практической силы и преобладанія надъ другими, противоположными свойствами. Правда, послѣднее требованіе—дать нравственному началу практическую силу и преобладаніе,—можетъ быть отклонено философскимъ моралистомъ, какъ находящееся внѣ средствъ философіи вообще. Но первое требованіе разумнаго оправданія или объясненія нравственнаго начала, какъ такого, то-есть какъ начала нормальныхъ дѣйствій, необходимо должно быть исполнено этическимъ ученіемъ, такъ какъ въ противномъ случаѣ не видно, въ чемъ бы могла состоять вообще задача такого ученія.

Необходимо различать этику какъ чисто эмпирическое познаніе отъ этики какъ философскаго ученія. Первая можетъ довольствоваться классификаціей нравственныхъ фактовъ и указаніемъ ихъ матеріальныхъ фактическихъ основаній въ человѣческой природѣ. Такая этика составляетъ часть эмпирической антропологіи или психологіи, и не можетъ имѣть притязаній на какое-либо принципіальное значеніе. Такая же этика, которая выставляетъ извѣстный нравственный *принципъ*, неизбѣжно должна показать разумность этого принципа, какъ такого.

Эмпирическая мораль во всѣхъ своихъ формахъ сводитъ нравственную дѣятельность человѣка къ извѣстнымъ стремленіямъ или склонностямъ, составляющимъ фактическое свойство его природы, причемъ въ низшихъ формахъ этой морали основное стремленіе, изъ котораго выводятся всѣ практическія дѣйствія, имѣетъ характеръ эгоистическій, въ высшей же, окончательной формѣ основное нравственное стремленіе опредѣляется характеромъ альтруизма, или симпатіи.

Но всякая дѣятельность, основанная только на извѣстной природной склонности, какъ такой, не можетъ имѣть собственно нравственнаго характера, то-есть не можетъ имѣть значенія *нормальной* или долженствующей быть дѣятельности. Въ самомъ дѣлѣ, не говоря уже о тѣхъ низшихъ выраженіяхъ эмпирической морали, которыя вообще не въ состояніи указать никакого постояннаго и опредѣленнаго различія между дѣятельностями нор-

мальными и ненормальными даже въ высшемъ выраженіи эмпирической этики, хотя такое различіе и указывается, но нисколько не обосновывается.

Если человѣкъ дѣйствуетъ нравственно лишь поскольку его дѣйствія опредѣляются естественнымъ стремленіемъ ко благу другихъ, или симпатіей, то, признавая въ этой симпатіи только естественную, фактически данную склонность его природы и ничего болѣе, спрашивается: въ чемъ же заключается для него, я не говорю практическая обязательность, но и теоретическое, объективное преимущество такой дѣятельности предо всякою другою? Почему онъ не будетъ или не долженъ дѣйствовать въ другихъ случаяхъ безнравственно или эгоистически, когда эгоизмъ есть такое же естественное свойство его природы, какъ и противоположное стремленіе, симпатія? Оба рода дѣятельности являются одинаково нормальными, поскольку оба одинаково имѣютъ своимъ источникомъ естественныя свойства человѣка. А между тѣмъ на самомъ дѣлѣ, когда мы дѣйствуемъ нравственно, мы не только отъ самихъ себя требуемъ всегда и вездѣ дѣйствовать такъ, а не иначе, но предъявляемъ такое же требованіе и всѣмъ другимъ человѣческимъ существамъ, совсѣмъ не спрашивая о тѣхъ или другихъ свойствахъ ихъ натуры; слѣдовательно, мы приписываемъ нравственному началу, какъ такому, безусловную обязательность, независимо отъ того, имѣемъ ли мы въ данный моментъ въ нашей природѣ эмпирическія условія для дѣйствительнаго осуществленія этого начала въ себѣ или другихъ.

Итакъ формально-нравственный характеръ дѣятельности, именно ея нормальность, не можетъ опредѣляться тою или другою естественною склонностью, а долженъ состоять въ чемъ-нибудь независимомъ отъ эмпирической природы.

Для того, чтобъ извѣстный родъ дѣятельности имѣлъ постоянное и внутреннее преимущество предъ другими, онъ долженъ имѣть признаки всеобщности и необходимости, независимые отъ какихъ бы то ни было случайныхъ эмпирическихъ данныхъ. Другими словами: этотъ родъ дѣятельности долженъ быть безусловно обязателенъ для нашего сознанія [1]).

Итакъ, нормальность дѣйствія опредѣляется не происхожденіемъ его изъ того или другого эмпирическаго мотива, а исключительно его внутреннею обязательностью. Нравственное дѣйствіе становится таковымъ лишь поскольку оно сознается какъ *обязанность*, т.-е. какъ *необходимость дѣйствія изъ одного уваженія къ нравственному закону*. Лишь чрезъ понятіе обязанности нравственность перестаетъ быть инстинктомъ и становится разумнымъ убѣжденіемъ.

Изъ сказаннаго ясно, что нравственный законъ, какъ такой, то-есть какъ основаніе нѣкоторой обязательности, долженъ имѣть въ себѣ абсолютную необходимость, то-есть имѣть значеніе безусловно для всѣхъ разумныхъ существъ, и слѣдовательно основаніе его обязательности не можетъ

---

[1]) Шопенгауэръ возстаетъ противъ повелительнаго наклоненія въ этикѣ. Но это только вопросъ о словахъ. Признавать (какъ это дѣлаетъ и Шопенгауэръ) безусловное внутреннее преимущество нравственной дѣятельности передъ безнравственною, любви предъ эгоизмомъ, —значитъ тѣмъ самымъ признавать объективную обязательность первой, а затѣмъ, будетъ ли эта обязательность выражена въ формѣ повелѣнія или какъ-нибудь иначе, это нисколько не измѣняетъ сущности дѣла. Относительно этики Шопенгауера важно не то, какимъ наклоненіемъ она пользуется для выраженія своего принципа, а то, что она его не обосновываетъ какъ слѣдуетъ.

лежать ни въ природѣ того или другого существа, напримѣръ человѣка, ни въ условіяхъ внѣшняго міра, въ которыя эти существа поставлены; но это основаніе должно заключаться въ апріорныхъ понятіяхъ чистаго разума, общаго всѣмъ разумнымъ существамъ. Всякое же другое предписаніе, основывающееся на началахъ одного опыта, можетъ быть практическимъ правиломъ, но никогда не можетъ имѣть значеніе моральнаго закона.

Если нравственное достоинство дѣйствія опредѣляется понятіемъ обязанности, то очевидно еще недостаточно, чтобъ это дѣйствіе было только согласно или сообразно обязанности, а необходимо, чтобъ оно совершалось *изъ* обязанности, или изъ сознанія долга, ибо дѣйствіе, согласное само по себѣ съ обязанностью, но имѣющее въ дѣйствующемъ субъектѣ другой источникъ помимо обязанности, тѣмъ самымъ лишено нравственной цѣны. Такъ, напримѣръ, дѣлать по возможности благодѣянія есть обязанность, но помимо этого существуютъ такіе, которые дѣлаютъ это по простой природной склонности. Въ этомъ случаѣ ихъ дѣйствія, хотя и вызываютъ одобреніе, но не имѣютъ собственно нравственной цѣны. Ибо всякая склонность, какъ эмпирическое свойство, не имѣетъ характера необходимости и постоянства, всегда можетъ быть замѣнена другою склонностью и даже перейти въ свое противоположное, а потому не можетъ и служить основаніемъ для всеобщаго или объективнаго нравственнаго принципа. Въ нашемъ примѣрѣ тотъ человѣкъ, который дѣлаетъ благодѣянія по естественной склонности, можетъ вслѣдствіе особенныхъ личныхъ обстоятельствъ, вслѣдствіе, напримѣръ, большихъ огорченій и несчастій, которыя ожесточатъ его характеръ и, наполняя его душу сознаніемъ собственнаго страданія и заботами о себѣ, сдѣлаютъ его нечувствительнымъ къ страданіямъ и нуждамъ другихъ, онъ можетъ вслѣдствіе этихъ обстоятельствъ совершенно утратить свою склонность къ состраданію. Но если, несмотря на это, онъ будетъ попрежнему дѣлать добрыя дѣла, но теперь уже безо всякой склонности, а исключительно изъ обязанности, тогда его дѣйствія получатъ подлинную нравственную цѣну. Болѣе того, представимъ себѣ человѣка, хоть и честнаго, но безъ особенныхъ симпатическихъ склонностей, холоднаго по темпераменту и дѣйствительно равнодушнаго къ страданію другихъ, не по грубости своей нравственной природы, а потому можетъ быть, что онъ самъ переноситъ собственныя страданія съ терпѣніемъ и стоическимъ равнодушіемъ; такой человѣкъ, дѣлая добро не по склонности, а по безусловной нравственной обязанности, будетъ его дѣлать всегда и совершенно независимо отъ какихъ бы то ни было эмпирическихъ условій; такимъ образомъ, хотя природа и не создала его человѣколюбцемъ, онъ въ самомъ себѣ найдетъ источникъ гораздо большаго нравственнаго достоинства, нежели каково достоинство добраго темперамента [1]).

Далѣе, дѣйствіе, совершаемое изъ обязанности, имѣетъ свое нравственное достоинство не въ той цѣли, которая этимъ дѣйствіемъ достигается, а въ томъ правилѣ, которымъ это дѣйствіе опредѣляется, или, точнѣе, которымъ опредѣляется рѣшимость на это дѣйствіе. Слѣдовательно, это нравственное достоинство не зависитъ отъ дѣйствительности предмета дѣйствія, но исклю-

---

[1]) См. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* von Immanuel Kant, vierte Auflage. Riga 1797. Стр. 10, 11.

чительно отъ *принципа воли*, по которому это дѣйствіе совершается независимо отъ какихъ бы то ни было предметовъ естественнаго хотѣнія [1]).

Воля находится въ срединѣ между своимъ апріорнымъ принципомъ, который формаленъ, и своими эмпирическими мотивами, которые матеріальны. Она находится между ними какъ бы на распутьи, и такъ какъ *нравственная* воля въ этомъ качествѣ не можетъ опредѣляться матеріальными побужденіями, какъ неимѣющими никакой нравственной цѣны, и однакоже ей необходимо чѣмъ-нибудь опредѣляться, то очевидно ей не остается ничего болѣе какъ подчиняться формальному принципу [2]).

На основаніи сказаннаго, понятіе обязанности опредѣляется такъ: *обязанность есть необходимость дѣйствія изъ уваженія къ нравственному закону*. Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ словомъ «уваженіе» (Achtung) выражается наше отношеніе къ чему нибудь признаваемому за высшее, а нравственный законъ, какъ безусловный и чисто разумный, есть нѣчто высшее для человѣка, какъ ограниченнаго и чувственнаго существа, то и отношеніе наше къ этому закону должно являться только въ видѣ уваженія. Къ предмету, какъ результату моего собственнаго дѣйствія, я могу имѣть склонность, но не уваженіе, именно потому, что онъ есть только произведеніе, а не дѣятельность воли. Точно также не могу я имѣть уваженія къ какой бы то ни было склонности, своей или чужой: я могу только въ первомъ случаѣ одобрять, а во второмъ иногда любить ее. Только то, что связано съ моею волей какъ *основаніе*, а не какъ дѣйствіе, что не служитъ моей склонности, а преобладаетъ надъ нею какъ высшее, что исключаетъ ее при выборѣ, т.-е. нравственный законъ самъ по себѣ, можетъ быть предметомъ уваженія и слѣдовательно имѣть обязательность.

Если такимъ образомъ дѣйствіе изъ обязанности должно исключать вліяніе склонности, а съ нею и всякій предметъ хотѣнія, то для воли не остается ничего другого опредѣляющаго, кромѣ закона со стороны объективной и чистаго уваженія къ этому нравственному закону со стороны субъективной, т.-е. правила [3]) слѣдовать такому закону, даже въ противорѣчіи со всѣми моими склонностями. Итакъ, моральная цѣна дѣйствія заключается не въ ожидаемомъ отъ него результатѣ, а слѣдовательно и не въ какомъ-либо началѣ дѣятельности, которое имѣло бы своимъ побужденіемъ этотъ ожидаемый результатъ, ибо всѣ эти результаты, сводимые къ собственному и чужому благу, могли бы быть достигнуты черезъ дѣйствіе другихъ причинъ, помимо воли разумнаго существа, а въ этой волѣ разумнаго существа заключается высшее и безусловное благо. Поэтому нравствен-

[1]) Kant, ibid. 13.

[2]) Kant, ibid. 14.

[3]) „*Правило* (Maxime) есть субъективный принципъ хотѣнія; объективный же принципъ (т.-е. то, что для всѣхъ разумныхъ существъ служило бы и субъективно практическимъ принципомъ, если бы только разумъ имѣлъ полную власть надъ хотѣніемъ) есть практическій (нравственный) *законъ*“. Другими словами: нравственный законъ, который есть объективный принципъ для воли разумнаго существа какъ такого, можетъ не быть субъективнымъ правиломъ нашихъ дѣйствій, поскольку мы уступаемъ физическимъ хотѣніямъ и случайнымъ желаніямъ, осуществленіе которыхъ и ставимъ какъ правило своей дѣятельности. При нормальномъ состояніи нравственнаго существа, т.-е. при господствѣ разума надъ низшими стремленіями, объективный принципъ практическаго разума есть вмѣстѣ съ тѣмъ и субъективное правило личной воли.

ное добро можетъ состоять только въ представленіи самаго нравственнаго закона, что можетъ имѣть мѣсто лишь въ разумномъ существѣ, поскольку его воля опредѣляется этимъ представленіемъ, а не предполагаемымъ дѣйствіемъ, и слѣдовательно это благо присутствуетъ уже въ дѣйствующемъ лицѣ, а не ожидается еще только какъ результатъ дѣйствія [1]).

Но какой же это законъ, представленіе котораго, даже помимо всякихъ ожидаемыхъ результатовъ, должно опредѣлять собою волю для того, чтобъ она могла быть признана безусловно доброю въ нравственномъ смыслѣ? Такъ какъ мы отняли у воли всѣ эмпирическіе мотивы и всѣ частные законы, основанные на этихъ мотивахъ, т.-е. лишили волю всякаго матеріальнаго содержанія, не остается ничего болѣе какъ *безусловная закономѣрность* дѣйствія вообще, которая должна служить принципомъ воли, то-есть я долженъ всегда дѣйствовать такъ, *чтобъ я могъ при этомъ желать такого порядка, въ которомъ правило этой моей дѣятельности стало бы всеобщимъ закономъ.* Здѣсь принципомъ воли служитъ одна закономѣрность вообще, безъ всякаго опредѣленнаго закона, ограниченнаго опредѣленными дѣйствіями, и такъ оно должно быть, если только обязанность не есть пустая мечта или химерическое понятіе [2]).

Такой этическій принципъ взятъ не изъ опыта. Даже невозможно указать въ опытѣ хотя бы одинъ случай, въ которомъ можно было бы съ увѣренностью утверждать, что правиломъ дѣйствія служилъ на самомъ дѣлѣ этотъ принципъ, а не какія-нибудь эмпирическія побужденія. Но это обстоятельство очевидно нисколько не уменьшаетъ значенія нравственнаго принципа самого по себѣ, такъ какъ онъ долженъ выражать не то, что бываетъ, а то, что должно быть. Ничего не можетъ быть хуже для морали какъ выводить принципъ изъ эмпирическихъ примѣровъ, ибо всякій такой примѣръ долженъ самъ быть оцѣненъ по принципамъ нравственности для того, чтобы видѣть, можетъ ли онъ служить подлиннымъ нравственнымъ образцомъ, такъ что самое нравственное значеніе примѣра зависитъ отъ опредѣленныхъ уже нравственныхъ началъ, которыя такимъ образомъ уже предполагаются этимъ примѣромъ и слѣдовательно не могутъ изъ него быть выведены. Даже личность Богочеловѣка, прежде чѣмъ мы признаемъ ее за выраженіе нравственнаго идеала, должна быть сравнена съ идеей нравственнаго совершенства. Самъ онъ говоритъ: «зачѣмъ называете вы меня благимъ, — никто не благъ кромѣ одного Бога». Но откуда у насъ понятіе и о Богѣ какъ высшемъ добрѣ, если не изъ той идеи о нравственномъ совершенствѣ, которую разумъ составляетъ a priori и неразрывно связываетъ съ понятіемъ свободной или самозаконной воли [3]).

Изъ сказаннаго ясно, что всѣ нравственныя понятія совершенно апріорны, т. е. имѣютъ свое мѣсто и источникъ въ разумѣ и притомъ въ самомъ обыкновенномъ человѣческомъ разумѣ, не менѣе чѣмъ въ самомъ умозрительномъ, что слѣдовательно они не могутъ быть отвлечены ни отъ какого эмпирическаго, а потому случайнаго познанія; и что въ этой чистотѣ ихъ про-

---

[1]) Kant, ibid. 14—16.
[2]) Kant, ibid. 17.
[3]) Kant, ibid. 26—29.

исхожденія и заключается все ихъ достоинство, благодаря которому они могутъ служить намъ высшими практическими принципами [1]).

Все существующее въ природѣ дѣйствуетъ по ея законамъ, но только разумное существо имѣетъ способность дѣйствовать по *представленію* закона. т. е. по принципу, и эта-то способность называется собственно *волей*. Такъ какъ къ выведенію дѣйствій изъ законовъ необходимъ разумъ, то слѣдовательно воля есть не что иное какъ практическій разумъ.

Когда разумъ опредѣляетъ волю непреложно, тогда дѣйствія такого существа, признаваемыя объективно необходимыми, необходимы и субъективно; то-есть воля въ этомъ случаѣ есть способность избирать только то, что разумъ признаетъ независимо отъ склонности какъ практически (нравственно) необходимое или доброе. Если же разумъ самъ по себѣ недостаточно опредѣляетъ волю, если она подчинена еще субъективнымъ условіямъ (т. е. нѣкоторымъ мотивамъ), которыя не всегда согласуются съ объективными, если, словомъ, воля не вполнѣ сама по себѣ согласна съ разумомъ (какъ мы это и видимъ въ дѣйствительности у людей), въ такомъ случаѣ дѣйствія, признаваемыя объективно, какъ необходимыя, являются субъективно случайными, и опредѣленіе такой воли сообразно объективнымъ законамъ есть понужденіе. То-есть отношеніе объективныхъ законовъ къ не вполнѣ доброй волѣ представляется какъ опредѣленіе воли разумнаго существа хотя и основаніями разума, но которымъ однако эта воля по своей природѣ не необходимо слѣдуетъ.

Представленіе объективнаго принципа, поскольку онъ понудителенъ для воли, называется повелѣніемъ (разума), а формула повелѣнія называется *императивомъ*. Всѣ императивы выражаются нѣкоторымъ *долженствованіемъ* и показываютъ чрезъ это отношеніе объективныхъ законовъ разума къ такой волѣ, которая, по своему субъективному свойству, не опредѣляется со внутреннею необходимостью этими законами,—и такое отношеніе есть понужденіе [2]). Эти императивы говорятъ, что сдѣлать или отъ чего воздержаться было бы хорошо, но они говорятъ это такой волѣ, которая не всегда что-нибудь дѣлаетъ потому, что ей представляется, что дѣлать это хорошо. Практически же хорошо то, что опредѣляетъ волю посредствомъ представленія разума, слѣдовательно не изъ субъективныхъ причинъ, а изъ объективныхъ, то-есть изъ такихъ основаній, которыя имѣютъ значеніе для всякаго разумнаго существа какъ такого.

Такимъ образомъ практически хорошее или практическое добро различается отъ *пріятнаго*, которое имѣетъ вліяніе на волю лишь посредствомъ ощущенія по чисто-субъективнымъ причинамъ, имѣющимъ значеніе только для того или другого, а не какъ разумный принципъ, обязательный для всѣхъ.

Вполнѣ добрая воля также находится подъ объективными законами добра, но не можетъ быть представлена какъ понуждаемая этими законами къ закономѣрнымъ дѣйствіямъ, потому что она сама, по своему субъективному свойству, можетъ опредѣляться только представленіемъ добра. Поэтому для божественной или вообще для святой воли не имѣютъ значенія

---

[1]) Kant, ibid 34.

[2]) Здѣсь разумѣется, конечно, понужденіе внутреннее.

никакіе императивы; долженствованіе тутъ неумѣстно, такъ какъ воля уже сама по себѣ необходимо согласна съ закономъ. Такимъ образомъ, императивы суть лишь формулы, опредѣляющія отношеніе объективнаго закона воли вообще къ субъективному несовершенству въ волѣ того или другого разумнаго существа, напр., человѣка.

Понятіе императива вообще не имѣетъ исключительно нравственнаго значенія, а необходимо предполагается всякою практическою дѣятельностью. Императивы вообще повелѣваютъ или *гипотетически* (условно), или *категорически* (изъявительно). Первый представляетъ практическую необходимость нѣкотораго возможнаго дѣйствія какъ средства къ достиженію чего-нибудь другого, что является или можетъ явиться желательнымъ. Категорическій же императивъ есть тотъ, который представляетъ нѣкоторое дѣйствіе, какъ объективно необходимое само по себѣ безъ отношенія къ другой цѣли.

Все, что возможно для силъ какого либо разумнаго существа, можетъ быть представлено какъ возможная цѣль нѣкоторой воли, и потому существуетъ безконечное множество практическихъ принциповъ, поскольку они представляются какъ необходимые для достиженія той или другой возможной цѣли.

Всѣ науки имѣютъ практическую часть, состоящую изъ задачъ и изъ правилъ, или императивовъ, указывающихъ, какъ можетъ быть достигнуто разрѣшеніе этихъ задачъ. Такіе императивы могутъ быть названы императивами *умѣнья* или *ловкости*. При этомъ вопросъ не въ томъ, разумна и хороша ли цѣль, а только въ томъ, что нужно дѣлать, чтобъ ея достигнуть: предписаніе для врача, какъ вѣрнѣе вылѣчить человѣка, и предписаніе для составителя ядовъ, какъ вѣрнѣе его умертвить,—имѣютъ съ этой стороны одинаковую цѣнность, поскольку каждое служитъ для полнѣйшаго достиженія предположенной цѣли. Но есть такая цѣль, которая не проблематична, которая составляетъ не одну только изъ множества возможныхъ цѣлей, а предполагается какъ дѣйствительно существующая для всѣхъ существъ въ силу естественной необходимости, эта цѣль есть *счастье*.

Гипотетическій императивъ, который представляетъ практическую необходимость дѣйствій какъ средства къ достиженію этой, всегда дѣйствительной цѣли, имѣетъ характеръ *ассерторическій* (утвердительный). Такъ какъ выборъ лучшаго средства къ достиженію наибольшаго благосостоянія или счастья опредѣляется благоразуміемъ или практическимъ умомъ (Klugheit), то этотъ императивъ можетъ быть названъ *императивомъ благоразумія*; онъ все-таки гипотетиченъ, то-есть имѣетъ только условное или относительное, хотя совершенно дѣйствительное значеніе, потому что предписываемое имъ дѣйствіе предписывается не ради себя самого, а лишь какъ средство для другой цѣли, именно счастія.

Наконецъ, какъ сказано, есть третьяго рода императивъ, который прямо непосредственно предписываетъ извѣстный образъ дѣятельности безъ всякаго отношенія къ какой бы то ни было другой предполагаемой цѣли. Этотъ императивъ есть категорическій и, по своей безусловной, внутренней необходимости, имѣетъ характеръ аподиктическій. Такъ какъ онъ относится не къ матеріалу и внѣшнимъ предметамъ дѣйствія и не къ результатамъ дѣйствія, а къ собственной формѣ и къ принципу, изъ котораго слѣдуетъ дѣй-

ствіе, и существенно-доброе въ предписываемомъ имъ дѣйствіи должно состоять въ извѣстномъ настроеніи воли, каковъ бы ни былъ результатъ ея дѣйствія, то этотъ императивъ есть собственно *нравственный*. Существенному различію этихъ трехъ императивовъ соотвѣтствуетъ неравенство въ степени ихъ понудительной силы для воли.

Перваго рода императивы суть только *техническія правила умѣнья;* второго рода суть *прагматическія указанія* благоразумія, и только третьяго рода императивы суть настоящіе *законы* или повелѣнія нравственности.

Техническія правила относятся только къ возможнымъ цѣлямъ, по произволу выбираемымъ, и слѣдовательно, не имѣютъ никакой обязательной силы.

Указанія благоразумія хотя относятся къ дѣйствительной и необходимой цѣли, но, такъ какъ само содержаніе этой цѣли, именно счастіе, не имѣетъ всеобщаго и безусловнаго характера, а опредѣляется субъективными и эмпирическими условіями, то и предписанія къ достиженію этихъ субъективныхъ цѣлей могутъ имѣть характеръ только совѣтовъ и указаній.

Только категорическій или нравственный императивъ, не опредѣляемый никакими внѣшними условіями и предметами, представляя такимъ образомъ характеръ внутренней безусловной необходимости, можетъ имѣть собственную внутреннюю обязательность для воли, то-есть въ качествѣ нравственнаго закона служить основаніемъ обязанностей [1]).

III.

Въ чемъ же собственно состоитъ этотъ безусловный законъ нравственности или категорическій императивъ?

Когда я представилъ себѣ какой-нибудь гипотетическій императивъ вообще, то я не знаю заранѣе, что онъ въ себѣ будетъ содержать, не знаю до тѣхъ поръ, пока мнѣ не будетъ дано опредѣляющихъ его условій. Когда же я мыслю категорическій императивъ, то я тѣмъ самымъ знаю, что онъ содержитъ. Ибо, такъ какъ императивъ, кромѣ закона, содержитъ лишь необходимость субъективнаго правила быть сообразнымъ этому закону, самъ же законъ не содержитъ никакого условія, которымъ бы онъ былъ ограниченъ, то и не остается ничего другого, кромѣ всеобщности закона вообще, съ которымъ субъективное правило дѣйствія должно быть сообразно, какова ая сообразность только и представляетъ императивъ собственно какъ необходимый. Такимъ образомъ категорическій императивъ собственно только одинъ, а именно: *дѣйствуй лишь по тому правилу, въ силу котораго ты можешь вмѣстѣ съ тѣмъ хотѣть, чтобы оно стало всеобщимъ закономъ.*

Такъ какъ всеобщность закона, по которому происходитъ дѣйствіе, составляетъ то, что собственно называется *природой* въ самомъ общемъ смыслѣ (формально), то-есть природой называется способъ бытія вещей поскольку онъ опредѣляется всеобщими законами, то всеобщій императивъ обязанности можетъ быть выраженъ и такимъ образомъ: *дѣйствуй такъ,*

---

[1]) См. Kant, ibid. 41—44.

какъ будто бы правило твоей дѣятельности посредствомъ твоей воли должно было стать всеобщимъ закономъ природы [1]).

Нужно, чтобы мы могли хотѣть, чтобы правило нашей дѣятельности стало всеобщимъ закономъ: въ этомъ состоитъ канонъ или норма нравственной оцѣнки этого дѣйствія вообще.

Нѣкоторыя дѣйствія таковы, что ихъ правила не могли бы мыслиться какъ всеобщій естественный законъ, безъ внутренняго противорѣчія. Эти правила суть тѣ, которыми опредѣляются несправедливыя дѣйствія. Если бы правило несправедливаго дѣйствія стало всеобщимъ закономъ, то-есть если бы, напримѣръ, всѣ стали другъ друга обманывать, то, очевидно, никто не могъ бы быть обманутъ. Это правило само бы себя уничтожило, такъ какъ возможность обмана въ частномъ случаѣ зависитъ только оттого, что за общее правило принято *не* обманывать. При другихъ субъективныхъ правилахъ, хотя нѣтъ этой невозможности, то-есть хотя можно представить, чтобы они сдѣлались всеобщимъ закономъ, но невозможно, чтобы мы этого *хотѣли*, такъ какъ такая воля сама бы себѣ противорѣчила. Эти правила суть тѣ, которыя не согласны съ обязанностями любви или человѣколюбія. Такъ, напримѣръ, можно себѣ представить такой порядокъ, при которомъ никто не дѣлалъ бы другимъ положительнаго добра, никто не помогалъ бы другимъ, но, очевидно, что мы не можемъ хотѣть такого порядка, потому что при немъ мы сами бы теряли, такъ какъ, если бы не помогать другимъ было всеобщимъ закономъ, то и мы не могли бы расчитывать ни на чью помощь.

Категорическій императивъ такимъ образомъ исключаетъ оба эти рода дѣйствій, и изъ примѣненія его вытекаютъ два рода обязанностей: обязанности справедливости и обязанности человѣколюбія [2]).

Если опредѣленный такимъ образомъ нравственный принципъ есть необходимый законъ для всѣхъ разумныхъ существъ, то онъ долженъ быть связанъ уже съ самимъ понятіемъ воли разумныхъ существъ вообще.

Воля мыслится какъ способность опредѣлять самое себя къ дѣйствію сообразно съ представленіемъ извѣстныхъ законовъ, и такая способность можетъ быть найдена только въ разумныхъ существахъ.

То, что служитъ для воли объективнымъ основаніемъ ея самоопредѣленія, есть цѣль, и если эта цѣль дается посредствомъ одного разума, то она должна имѣть одинаковое значеніе для всѣхъ разумныхъ существъ. То же, напротивъ, что содержитъ лишь основаніе возможности дѣйствія, результатомъ котораго является цѣль, какъ достигнутая, называется средствомъ.

Субъективное основаніе желанія есть влеченіе; объективное же основаніе воли есть побужденіе. Отсюда различіе между субъективными цѣлями, основанными на влеченіяхъ, и объективными, основанными на побужденіяхъ, имѣющихъ значеніе для всякаго разумнаго существа.

Практическіе принципы *формальны*, когда они отвлекаются отъ всѣхъ субъективныхъ цѣлей; они *матеріальны*, когда они кладутъ въ свою основу эти цѣли и слѣдовательно извѣстныя влеченія.

Цѣли, которыя разумное существо поставляетъ себѣ по произволу, какъ

---

[1]) Kant, ibid. 51—52.
[2]) Kant, ibid. 53—57.

желаемые результаты дѣятельности (матеріальныя), всѣ только относительны, потому что только отношеніе ихъ къ извѣстнымъ образомъ опредѣленному хотѣнію субъекта даетъ имъ цѣну, которая такимъ образомъ не можетъ обосновать никакихъ всеобщихъ, для всякаго разумнаго существа или даже для всякаго хотѣнія обязательныхъ принциповъ, то-есть, практическихъ законовъ. Поэтому всѣ эти относительныя цѣли даютъ основаніе только гипотетическимъ императивамъ.

Но если предположить нѣчто такое, чего существованіе само по себѣ имѣетъ абсолютную цѣну, что какъ цѣль сама по себѣ можетъ быть основаніемъ опредѣленныхъ законовъ,—тогда въ немъ, и только въ немъ одномъ, будетъ находиться основаніе возможнаго категорическаго императива, т.-е. практическаго закона.

Но несомнѣнно, что человѣкъ и вообще всякое разумное существо существуетъ какъ цѣль само по себѣ, а не какъ средство только для произвольнаго употребленія той или другой воли.

Во всѣхъ дѣйствіяхъ разумнаго существа оно само, а также и всякое другое такое существо, на которое направлены его дѣйствія, должно приниматься какъ цѣль. Всѣ предметы склонностей имѣютъ лишь условную цѣну, ибо если бы сами эти склонности и основанныя на нихъ потребности не существовали, то и предметы ихъ не имѣли бы никакой цѣны. Сами же склонности, какъ источникъ потребностей, имѣютъ столь мало абсолютной цѣны, что не только ихъ нельзя желать для нихъ самихъ, но, напротивъ, быть отъ нихъ свободными должно быть всеобщимъ желаніемъ всѣхъ разумныхъ существъ. Такимъ образомъ достоинство всѣхъ предметовъ, которые могутъ быть достигнутыми нашими дѣйствіями, всегда условно. Далѣе, существа, которыхъ бытіе хотя основывается не на нашей волѣ, но на природѣ, имѣютъ однако, если они суть неразумныя существа, лишь относительную цѣну какъ средства, и поэтому называются *вещами*. Только разумныя существа суть *лица*, поскольку самая ихъ природа опредѣляетъ ихъ какъ цѣли сами по себѣ, т. е. какъ нѣчто такое, что не можетъ быть употребляемо въ качествѣ только средства и слѣдовательно ограничиваетъ всякій произволъ (и составляетъ предметъ уваженія). Это суть такимъ образомъ не субъективныя цѣли, существованіе которыхъ, какъ произведеніе нашего дѣйствія, имѣютъ цѣну *для насъ*, но объективныя цѣли, т. е. нѣчто такое, существованіе чего есть цѣль сама по себѣ, и притомъ такая, на мѣсто которой не можетъ быть поставлена никакая другая цѣль, для которой она служила бы средствомъ, ибо безъ этого вообще не было бы ничего, имѣющаго абсолютную цѣну Но если бы все было только условно и слѣдовательно случайно, то вообще нельзя бы найти для разума никакого верховнаго практическаго принципа.

Если же долженъ существовать верховный практическій принципъ, а по отношенію къ человѣческой волѣ—категорическій императивъ, то онъ долженъ, въ силу представленія о томъ, что необходимо есть цѣль для всякаго, составлять объективный принципъ воли и такимъ образомъ служить всеобщимъ практическимъ закономъ. Основаніе этого принципа есть такимъ образомъ слѣдующее: *разумная природа существуетъ какъ цѣль сама по себѣ*. Такъ представляетъ человѣкъ свое собственное существованіе, и постольку это есть субъективный принципъ человѣческихъ дѣйствій. Но

точно также представляетъ себѣ свое существованіе и всякое другое разумное существо по тому же разумному основанію, которое имѣетъ силу и для меня; слѣдовательно, это есть вмѣстѣ съ тѣмъ и объективный принципъ, изъ котораго, какъ изъ верховнаго практическаго основанія, должны быть выводимы всѣ законы воли. Отсюда практическій императивъ получаетъ такое выраженіе: «*дѣйствуй такъ, чтобы человѣчество, какъ въ твоемъ лицѣ, такъ и въ лицѣ всякаго другого, всегда употреблялось тобою какъ цѣль и никогда какъ только средство*» [1]).

Что изъ этого второго выраженія категорическаго императива само собою вытекаютъ обязанности какъ справедливости, такъ и человѣколюбія,—ясно само собою.

Этотъ принципъ, опредѣляющій человѣчество и всякую разумную природу вообще какъ цѣль саму по себѣ—что составляетъ высшее ограничивающее условіе для свободы дѣйствій всякаго существа—этотъ принципъ взятъ не изъ опыта, во-первыхъ по своей всеобщности, такъ какъ онъ относится ко всѣмъ разумнымъ существамъ вообще, во-вторыхъ потому, что въ немъ человѣчество ставится не какъ цѣль для человѣка субъективно (т. е. не какъ предметъ, который по произволу полагается дѣйствительною цѣлью), но какъ объективная цѣль, которая, какъ законъ, должна составлять высшее ограниченіе всѣхъ субъективныхъ цѣлей, какія бы мы только могли имѣть, и которая слѣдовательно должна вытекать изъ чистаго разума. Именно: основаніе всякаго практическаго законодательства лежитъ объективно въ правилѣ и формѣ всебщности, дающей принципу способность быть естественнымъ закономъ; субъективное же основаніе лежитъ въ цѣли. Но субъектъ всѣхъ цѣлей есть каждое разумное существо какъ цѣль сама по себѣ согласно второй формулѣ. Отсюда слѣдуетъ третій практическій принципъ воли, какъ высшее условіе ея согласія со всеобщимъ практическимъ разумомъ, а именно, идея *воли каждаго разумнаго существа какъ всеобщей законодательной воли*.

По этому принципу отвергаются всѣ субъективныя правила, которыя не могутъ быть согласованы съ собственнымъ всеобщимъ законодательствомъ воли.

Воля такимъ образомъ не просто подчиняется закону, а подчиняется ему такъ, что она можетъ быть признана и *самозаконною* и только ради этого именно подчиненною закону (котораго источникомъ она можетъ признавать самое себя [2]).

Понятіе каждаго разумнаго существа, которое во всѣхъ правилахъ своей воли должно смотрѣть на себя какъ на дающее всеобщій законъ, чтобы съ этой точки зрѣнія оцѣнивать себя и свои дѣйствія, это понятіе ведетъ къ другому, весьма плодотворному, понятію—«*царства цѣлей*».

Я разумѣю подъ *царствомъ* систематическое соединеніе различныхъ разумныхъ существъ посредствомъ общихъ законовъ. Такъ какъ законы опредѣляютъ цѣли по ихъ всеобщему значенію, то отвлекаясь отъ личнаго различія разумныхъ существъ и отъ всего содержанія ихъ частныхъ цѣлей мы получимъ совокупность всѣхъ цѣлей въ систематическомъ соединеніи, то-

[1]) Kant, ibid. 63,—67.
[2]) Kant, ibid. 69—71.

есть царство цѣлей, состоящее изъ всѣхъ разумныхъ существъ какъ цѣлей самихъ по себѣ, а также и изъ тѣхъ цѣлей, которыя ставятся каждымъ изъ нихъ, поскольку эти послѣднія опредѣляются всебщимъ закономъ; ибо разумныя существа стоятъ всѣ подъ закономъ, по которому каждое изъ нихъ никогда не должно относиться къ себѣ и ко всѣмъ другимъ какъ только къ средствамъ, но всегда вмѣстѣ съ тѣмъ и какъ къ самостоятельнымъ цѣлямъ.

Разумное существо принадлежитъ къ этому царству цѣлей какъ *членъ*, когда оно хотя и имѣетъ общее законодательное значеніе, но и само подчинено этимъ законамъ. Оно принадлежитъ къ этому царству, какъ *глава* его, когда оно, какъ законодательное, не подчинено никакой другой волѣ. Это послѣднее значеніе, то-есть значеніе главы въ царствѣ цѣлей, можетъ принадлежать такимъ образомъ разумному существу, когда оно не только подчиняется всеобщему нравственному закону или дѣлаетъ его закономъ своей воли, но еще когда оно не имѣетъ никакихъ другихъ мотивовъ въ своей волѣ, которые противорѣчили бы такому подчиненію, дѣлая его принудительнымъ, т. е. когда оно не имѣетъ никакой субъективной ограниченности, никакой склонности и потребности. Такимъ образомъ, значеніе главы въ царствѣ цѣлей не можетъ принадлежать конечному существу, какъ такому, или пока оно остается конечнымъ [1]).

Въ царствѣ цѣлей все имѣетъ или цѣну (Preis), или достоинство (Würde). То, что имѣетъ нѣкоторую цѣну, можетъ быть замѣнено чѣмъ-нибудь другимъ равноцѣннымъ или однозначащимъ (эквивалентнымъ); то же, что выше всякой цѣны, и, слѣдовательно, не допускаетъ никакого эквивалента, то имѣетъ собственное достоинство [2]).

Представленныя три выраженія верховнаго принципа нравственности суть только различныя стороны одного и того же закона. Всякое правило имѣетъ, во-первыхъ, форму, состоящую во всеобщности,—и съ этой стороны формула нравственнаго императива выражается такъ: должно дѣйствовать по тому правилу, которое могло бы быть желательно, какъ всеобщій естественный законъ.

Во-вторыхъ, правило имѣетъ нѣкоторую цѣль—и съ этой стороны формула выражаетъ, что разумное существо должно, какъ цѣль сама по себѣ, быть ограничивающимъ условіемъ всѣхъ относительныхъ и производныхъ цѣлей.

Въ-третьихъ, необходимо полное опредѣленіе всѣхъ цѣлей въ ихъ взаимоотношеніи, и это выражается въ той формулѣ, что всѣ правила, въ силу собственнаго законодательства, должны согласоваться въ одно возможное царство цѣлей, которое въ осуществленіи явилось бы и царствомъ природы. Здѣсь переходъ совершается черезъ категорію: *единства* въ формѣ воли (ея всеобщности), *множественности* содержанія предметовъ (то-есть непосредственныхъ цѣлей) и *всеобщности* или *цѣлости* въ системѣ этихъ цѣлей [3]). Дѣйствуя по одному своему внутреннему закону, воля самозаконна или автономна. Такимъ образомъ нравственность состоитъ въ отношеніи дѣйствія къ автономіи воли. Воля, кото-

[1]) Kant, ibid. 74, 75.
[2]) Kant, ibid. 77.
[3]) Kant, ibid. 85, 86.

рой правила необходимо или по природѣ согласуются съ законами автономіи, есть святая или безусловно добрая воля. Зависимость не безусловно доброй воли отъ принципа автономіи (моральное понужденіе) есть *обязанность*, которая, слѣдовательно, не можетъ относиться къ безусловно доброй волѣ или къ святому существу [1]).

Воля есть особый родъ причинности живыхъ существъ, поскольку они разумны, свобода же есть то свойство этой причинности, по которому она можетъ дѣйствовать независимо отъ чужихъ, опредѣляющихъ ее причинъ, тогда какъ естественная необходимость есть свойство причинности всѣхъ неразумныхъ существъ, по которому они опредѣляются къ дѣйствію вліяніемъ постороннихъ причинъ. Это понятіе свободы есть отрицательное и потому для постиженія ея сущности безплодное; но изъ него вытекаетъ и положительное ея опредѣленіе, болѣе содержательное и плодотворное. Такъ какъ понятіе причинности заключаетъ въ себѣ понятіе законовъ, по которымъ нѣчто, называемое причиной, полагаетъ нѣчто другое, называемое слѣдствіемъ, то свобода, хотя она и не есть свойство воли, опредѣляемой законами природы, не можетъ быть, однако, совершенно лишена закона, но напротивъ, должна опредѣляться совершенно неизмѣнными законами, хотя другого рода, чѣмъ законы физическіе, ибо въ противномъ случаѣ свобода воли была бы чѣмъ-то немыслимымъ.

Естественная необходимость есть гетерономія (чужезаконность) дѣйствующихъ причинъ, ибо каждое дѣйствіе, совершающееся по естественной необходимости, возможно лишь по тому закону, что нѣчто другое опредѣляетъ дѣйствующую причину къ ея дѣйствію. Въ такомъ случаѣ, чѣмъ инымъ можетъ быть свобода воли, какъ не автономіей, то-есть свойствомъ воли быть самой для себя закономъ? Но положеніе: «воля есть сама себѣ законъ во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ» обозначаетъ лишь принципъ,—дѣйствовать только по такому правилу, которое можетъ имѣть само себя предметомъ въ качествѣ всеобщаго закона: но это есть именно формула категорическаго императива и принципа нравственности. Такимъ образомъ, свободная воля и воля подъ нравственными законами есть одно и то же; и слѣдовательно, если предположить свободу воли, то нравственность со своимъ принципомъ вытекаетъ сама собою изъ одного анализа этого понятія [2]).

Достигнувъ этой вершины Кантовой этики, гдѣ она уже переходитъ въ метафизику, мы можемъ сдѣлать общую оцѣнку этого нравственнаго ученія въ связи съ другими этическими взглядами.

IV.

Основное данное всякой морали есть то, что между всѣми дѣйствіями человѣка полагается опредѣленное различіе, по которому одни дѣйствія признаются должными или нормальными, а другія не должными или ненормальными, короче говоря, основное данное всякой морали состоитъ въ *раз-*

---

[1]) Kant, ibid. 79, 80.

[2]) Kant, ibid. 97, 98. Ясно, что Кантъ разумѣетъ здѣсь свободу не въ смыслѣ безусловнаго произвола, а въ смыслѣ способности опредѣляться чисто-нравственною мотиваціей, что совмѣстимо съ детерминизмомъ вообще (См. Введеніе къ „Оправданію Добра“).

личіи добра и зла. Въ чемъ же собственно заключается это различіе между добромъ и зломъ, и на чемъ оно основано,—вотъ вопросъ. Такой постановкѣ основного нравственнаго вопроса не будетъ противорѣчить то замѣчаніе, что можетъ быть это различіе добра и зла только субъективно, что оно не соотвѣтствуетъ ничему въ собственной сущности вещей, что, какъ говорили еще древніе, οὐ φύσει κακὸν ἢ ἀγαθὸν ἀλλὰ θέσει μόνον (не по естеству добро и зло, а по положенію только).

Это возможное предположеніе все-таки не уничтожаетъ вопроса объ основаніяхъ нравственнаго различія, потому что въ этомъ вопросѣ и не утверждается, что различіе добра и зла объективно. Если оно даже только субъективно, то оно все-таки существуетъ и составляетъ основаніе нравственной задачи, безъ котораго никакая раціональная этика, никакое нравственное ученіе вообще не имѣетъ смысла. Въ результатѣ этическаго изслѣдованія можетъ оказаться, что добро и зло суть только кажущіяся, относительныя и чисто субъективныя опредѣленія. Но для того, чтобъ это могло оказаться, нужно сначала подвергнуть ихъ изслѣдованію.

Итакъ: въ чемъ состоитъ добро (ибо положительное понятіе добра или блага даетъ намъ возможность опредѣлить и противоположное понятіе зла какъ чисто отрицательное?) Первое элементарное опредѣленіе дается этикой идонизма, опредѣляющей добро, какъ *наслажденіе* или пріятное. И дѣйствительно, всякое благо, какъ достигнутое или осуществленное, доставляетъ наслажденіе (въ широкомъ смыслѣ этого слова) или пріятно для субъекта. Но изъ этого не слѣдуетъ, чтобы собственно добро было тожественно съ наслажденіемъ, такъ какъ это послѣднее есть только *общій* признакъ *всякаго удовлетвореннаго стремленія*, какъ добраго, такъ равно и злого. Всякаго рода дѣйствія, какъ тѣ, которыя мы называемъ добрыми, такъ равно и тѣ, которыя мы называемъ злыми, одинаково и безразлично доставляютъ наслажденіе субъекту, хотѣвшему совершить эти дѣйствія и достигшему своей цѣли; потому что наслажденіе или удовольствіе не что иное, какъ состояніе воли, достигшей своей цѣли, какова бы, впрочемъ, ни была сама эта воля и какова бы ни была ея цѣль. То же самое можно сказать о болѣе сложныхъ понятіяхъ *счастіи* и *пользѣ*, которыми опредѣляются нравственныя ученія эвдемонизма и утилитаризма. Эти понятія, такъ же, какъ и понятіе наслажденія или удовольствія, не имѣютъ въ себѣ никакого собственно-нравственнаго характера.

Практическая дѣятельность, какъ такая, имѣетъ своимъ предметомъ другія существа, на которыхъ или по отношенію къ которымъ дѣйствуетъ субъектъ. Поэтому, если, какъ сказано, нравственное достоинство дѣйствія не можетъ опредѣляться субъективными результатами его для дѣйствующаго, каковыми являются наслажденіе, счастіе, польза и т. п., то не опредѣляется ли это достоинство отношеніемъ дѣйствующаго къ другимъ субъектамъ какъ предметамъ дѣйствія? Съ этой стороны мы получаемъ новое опредѣленіе или новый отвѣтъ на основной нравственный вопросъ, а именно, что нравственно добрыя дѣйствія суть тѣ, которыя имѣютъ своею цѣлью собственное благо другихъ субъектовъ, составляющихъ предметъ дѣйствія, а не исключительное благо дѣйствующаго субъекта. Такимъ образомъ различіе добра и зла сводится къ различію альтруизма и эгоизма.

Этотъ принципъ гораздо состоятельнѣе предыдущихъ, такъ какъ ука-

зываетъ опредѣленное специфическое различіе между двумя родами дѣйствій, совпадающее съ общепринятымъ различіемъ добра и зла.

Но какое же *основаніе* этого различія?

Эмпирическая этика, которая можетъ искать свои основанія только въ фактическихъ данныхъ человѣческой природы, которая можетъ такимъ образомъ имѣть только психологическія основанія, указываетъ, какъ на источникъ нравственно-добраго дѣйствія, на естественную склонность человѣческой природы къ отожествленію себя съ другимъ, къ состраданію или *симпатіи.*

Не подлежитъ сомнѣнію, что именно здѣсь заключается главный *психологическій* источникъ *нравственной* связи людей, но это не даетъ намъ отвѣта на основной вопросъ этики, который требуетъ не указанія фактическаго основанія той или другой дѣятельности, а разумнаго объясненія или оправданія самаго различія между нормальными и ненормальными или нравственно-добрыми и злыми дѣйствіями.

Хотя нравственныя дѣйствія и проистекаютъ психологически изъ симпатіи, но не симпатія, какъ естественная склонность, даетъ имъ нравственное значеніе, ибо если бы естественная склонность сама по себѣ могла служить нравственнымъ оправданіемъ, то и эгоистическія или злыя дѣйствія, какъ основывающіяся на другой такой же склонности человѣческой природы, имѣли бы одинаковое оправданіе и, слѣдовательно, различіе между добромъ и зломъ опять исчезло бы.

Дѣлая доброе дѣло по склонности, я тѣмъ не менѣе сознаю, если только придаю своему дѣйствію нравственное значеніе, что я *долженъ* былъ бы его дѣлать *и не имѣя этой склонности*, и что точно также всякій другой субъектъ, имѣетъ-ли онъ или не имѣетъ эту склонность, *долженъ* поступать такъ, а не иначе, причемъ все равно, какъ бы онъ ни поступалъ въ дѣйствительности. Такимъ образомъ, придавая извѣстнымъ дѣйствіямъ нравственное значеніе, я тѣмъ самымъ придаю имъ характеръ всеобщаго, внутренно необходимаго *закона*, которому всякій субъектъ долженъ или *обязанъ* повиноваться, если хочетъ, чтобъ его дѣятельность имѣла нравственную цѣну; такимъ образомъ эта нравственная цѣна для субъекта опредѣляется не склонностью, а *долгомъ* или *обязанностью.* Отсюда, конечно, не слѣдуетъ, чтобъ извѣстное дѣйствіе не имѣло нравственной цѣны потому только, что оно совершается по склонности. Оно не имѣетъ нравственной цѣны только тогда, когда совершается *исключительно* по одной только склонности, безъ всякаго сознанія долга или обязанности, ибо тогда оно является только случайнымъ психологическимъ фактомъ, неимѣющимъ никакого всеобщаго объективнаго значенія. Сознаніе долга или обязанности и естественная склонность могутъ быть совмѣщены въ одномъ и томъ же дѣйствіи, и это, по общему сознанію, не только не уменьшаетъ, но, напротивъ, увеличиваетъ нравственную цѣну дѣйствія, хотя Кантъ, какъ мы видѣли, держится противоположнаго мнѣнія и требуетъ, чтобы дѣйствіе совершалось *исключительно* по долгу, причемъ склонность къ добрымъ дѣйствіямъ можетъ только уменьшать ихъ нравственную цѣну.

Такъ какъ долгомъ или обязанностью опредѣляется общая *форма* нравственнаго принципа, какъ всеобщаго и необходимаго, симпатическая же склонность есть психологическій мотивъ нравственной дѣятельности, то

эти два фактора не могутъ другъ другу противорѣчить, такъ какъ относятся къ различнымъ сторонамъ дѣла—матеріальной и формальной; а такъ какъ въ нравственности, какъ и во всемъ остальномъ, форма и матерія одинаково необходимы, то, слѣдовательно, раціональный принципъ морали, какъ безусловнаго долга или обязанности, то-есть всеобщаго и необходимаго закона для разумнаго существа, вполнѣ совмѣстимъ съ опытнымъ началомъ нравственности, какъ естественной склонности къ сочувствію въ живомъ существѣ. Нравственный принципъ, выраженный въ первой формулѣ Кантова категорическаго императива, опредѣляетъ только форму нравственной дѣятельности, какъ всеобщей и необходимой. Эта формула аналитически вытекаетъ изъ самого первоначальнаго понятія нравственнаго дѣйствія, какъ нормальнаго, или такого, которое по противоположности съ дѣйствіемъ безнравственнымъ есть то, что *должно* быть. Въ самомъ дѣлѣ, различіе между добромъ и зломъ, какъ нормальнымъ и ненормальнымъ, предполагаетъ, очевидно, что первое, то-есть нормальное, есть всеобщее и необходимое, второе же есть только частное и случайное. Отсюда выраженіе нравственнаго принципа: *поступай такъ, чтобы правило твоей дѣятельности могло стать въ твоей волѣ всеобщимъ и необходимымъ закономъ.*

Но понятіе всеобщности уже предполагаетъ *многихъ* дѣятелей: если правило моей дѣятельности должно быть всеобщимъ, то, очевидно, должны быть другіе дѣятели, для которыхъ это правило должно имѣть указанное значеніе. Если бы данный субъектъ былъ единственнымъ нравственнымъ дѣятелемъ, то правило его дѣятельности имѣло бы единичное значеніе, не могло бы быть всеобщимъ. Да и самая моя дѣятельность, какъ такая, уже необходимо предполагаетъ другія существа, какъ предметы ея, и, слѣдовательно, нравственная форма этой дѣятельности не можетъ быть безразлична по отношенію къ этимъ предметамъ; и если общая форма нравственной дѣятельности, какъ такая, или сама по себѣ, состоитъ во всеобщности, то по отношенію къ предметамъ дѣйствія эта форма опредѣляется такъ: я долженъ имѣть собственнымъ предметомъ своей дѣятельности, какъ нравственной, только такія вещи, которыя имѣютъ сами всеобщій и необходимый характеръ, которыя могутъ быть цѣлями сами по себѣ, а не средствами только. Отсюда вторая формула категорическаго императива: *дѣйствуй такъ, чтобы всѣ разумныя существа, какъ такія, были сами по себѣ цѣлью, а не средствомъ только твоей дѣятельности.*

По Канту только *разумныя* существа могутъ быть такою цѣлью; но это ограниченіе проистекаетъ только изъ односторонняго раціонализма Канта и лишено всякихъ объективныхъ основаній.

И, во-первыхъ, что такое разумное существо? Въ данномъ случаѣ, то-есть относительно нравственнаго вопроса, можетъ имѣть значеніе, очевидно, не теоретическій или умозрительный разумъ, а только разумъ практическій или нравственная воля; и въ самомъ дѣлѣ, Кантъ въ своей этикѣ всегда подъ разумнымъ существомъ понимаетъ существо, обладающее практическимъ разумомъ или нравственною волей. Но слѣдуетъ ли здѣсь разумѣть дѣйствительное обладаніе, въ *актѣ*, въ осуществленіи, или же только потенціальное, въ возможности или *способности?* Въ первомъ случаѣ подъ разумными существами, составляющими единственный объектъ обязательной нравственной дѣятельности, понимались бы только такія, въ которыхъ нравственный

законъ на самомъ дѣлѣ осуществляется, то-есть праведники, и, слѣдовательно, мы могли бы имѣть нравственную обязанность только по отношенію къ праведникамъ. Но такое предположеніе, во-первыхъ, приводитъ къ нелѣпымъ послѣдствіямъ слишкомъ очевиднымъ, чтобъ о нихъ распространяться; во-вторыхъ, оно представляетъ скрытый логическій кругъ, поскольку здѣсь нравственный законъ опредѣляется своимъ предметомъ (разумными существами, какъ самостоятельными цѣлями), предметъ же этотъ въ свою очередь опредѣляется только своимъ дѣйствительнымъ соотвѣтствіемъ нравственному закону; наконецъ, въ-третьихъ, это предположеніе прямо противорѣчитъ формальному принципу нравственности какъ безусловно необходимому. Въ самомъ дѣлѣ, если бы, согласно сказанному предположенію, мы имѣли обязанность нравственно дѣйствовать только по отношенію къ лицамъ, осуществляющимъ въ себѣ нравственный законъ, то-есть къ праведникамъ (а относительно прочихъ имѣли бы право по пословицѣ: «съ волками по-волчьи и выть»), то въ случаѣ, если бы въ сферѣ нашей дѣятельности не оказалось ни одного праведника (что не только возможно, но и вполнѣ правдоподобно), то тѣмъ самымъ упразднялся бы для насъ всякій нравственный долгъ или обязанность. Такимъ образомъ обязательность нравственнаго закона для данныхъ субъектовъ зависѣла бы отъ случайнаго эмпирическаго факта существованія другихъ субъектовъ, осуществляющихъ этотъ законъ и чрезъ то могущихъ быть предметомъ нашей нравственной дѣятельности. Между тѣмъ, по общей формѣ нравственнаго принципа онъ долженъ быть безусловною обязанностью для всякаго субъекта совершенно независимо отъ какихъ бы то ни было эмпирическихъ данныхъ, между прочимъ независимо и отъ того, исполняется ли эта обязанность кѣмъ-нибудь, въ томъ числѣ и нами самими; ибо фактъ неисполненія нравственнаго закона касается только эмпирическихъ субъектовъ, а не самого этого закона, какъ такого. Не говоря уже о томъ, что, по замѣчанію Канта, вообще нѣтъ никакой возможности опредѣлить, совершаются ли данныя дѣйствія на самомъ дѣлѣ въ силу одного нравственнаго принципа или же по другимъ, постороннимъ побужденіямъ, то-есть имѣютъ ли они на самомъ дѣлѣ нравственное достоинство или нѣтъ; а отсюда слѣдуетъ, что мы никогда не можемъ рѣшить, имѣетъ ли данный дѣйствующій субъектъ характеръ праведности или нѣтъ, то-есть не можемъ различить въ эмпирической дѣйствительности праведнаго отъ неправеднаго, а слѣдовательно не можемъ даже вообще съ достовѣрностью утверждать, чтобы въ этой дѣйствительности существовали какіе-нибудь праведники.

Итакъ, дѣйствительное обладаніе практическимъ разумомъ или нравственною волей немыслимо, какъ условіе, опредѣляющее исключительный объектъ нравственной дѣятельности, и на самомъ дѣлѣ Кантъ ограничивается требованіемъ одного потенціальнаго обладанія. Въ этомъ смыслѣ разумныя существа, составляющія въ качествѣ самостоятельныхъ цѣлей единственный подлинный предметъ нравственной дѣятельности, опредѣляются какъ *обладающія способностью* практическаго разума или нравственной воли, то-есть какъ *могущія быть или стать нравственными* (ибо такъ какъ возможность или способность по самому понятію своему не исчерпывается данною дѣйствительностью, то возможность быть есть всегда возможность стать), что, какъ мы знаемъ, сводится къ способности автономіи или свободы.

Но спрашивается: на какомъ основаніи можемъ мы раздѣлить существа относительно этой способности, то-есть признавать, что нѣкоторыя изъ нихъ обладаютъ ею, а нѣкоторыя нѣтъ, что нѣкоторыя суть существа разумно свободныя, а другія нѣтъ? Здѣсь возможны двѣ точки зрѣнія. Первая изъ нихъ, эмпирическая, разсматривающая всѣ существа, какъ явленія въ необходимой связи ихъ фактическаго наличнаго существованія, подчиняетъ всѣхъ ихъ безъ исключенія одинаковому закону естественной необходимости, и слѣдовательно не только не даетъ никакихъ основаній для указаннаго раздѣленія, но прямо исключаетъ его. Съ этой стороны нѣтъ ни одного существа, которое было бы въ чемъ-нибудь свободно, а слѣдовательно, къ чему-нибудь обязано. Все, что дѣлается, необходимо, все сдѣланное есть одинаково непреложный фактъ, который не могъ не случиться, слѣдовательно, должно быть въ данныхъ условіяхъ то, что и есть, безусловное же долженствованіе не имѣетъ смысла. Здѣсь, слѣдовательно, нѣтъ мѣста вообще для формальнаго начала нравственности, какъ безусловнаго и не эмпирическаго. Другая точка зрѣнія, на которую только и можетъ опираться формальная этика, признаетъ, что всѣ существа, будучи несомнѣнно съ эмпирической стороны явленіями или фактами, суть вмѣстѣ съ тѣмъ *не только* явленія или факты, а нѣчто большее, именно обладаютъ собственною внутреннею сущностью, суть вещи въ себѣ (Dinge an sich) или *нумены*; въ этой свой умопостигаемой сущности они не могутъ быть подчинены внѣшней эмпирической необходимости и, слѣдовательно, обладаютъ свободой. Эта послѣдняя принадлежитъ такимъ образомъ всѣмъ существамъ безъ исключенія, ибо ничто изъ реально существующаго не можетъ быть лишено умопостигаемой сущности, такъ какъ въ противномъ случаѣ это было бы явленіе безъ являющагося, то-есть безсмыслица. Если такимъ образомъ съ первой точки зрѣнія *всѣ* существа одинаково подчинены естественной необходимости, а со второй всѣ они одинаково свободны, то, слѣдовательно, и съ эмпирической, и съ умопостигаемой, и съ физической, и съ метафизической стороны оказывается коренная однородность всѣхъ существъ въ указываемомъ отношеніи и нѣтъ между ними никакого раздѣленія, и, слѣдовательно, не можетъ быть и никакихъ основаній ни эмпирическихъ, ни умозрительныхъ, противополагать безусловно разумныя существа неразумнымъ и ограничивать нравственную область одними первыми.

Итакъ, освобождая второе выраженіе формальнаго нравственнаго принципа отъ неопредѣленности и внутренняго противорѣчія, мы получимъ слѣдующее правило: *нравственная воля, какъ такая, должна имѣть своимъ подлиннымъ предметомъ всѣ существа не какъ средства только, но и какъ цѣли*, или въ формѣ императива: *дѣйствуй такимъ образомъ, чтобы всѣ существа составляли цѣль, а не средство только твоей дѣятельности.* Въ этомъ видѣ вторая формула категорическаго императива, очевидно, совпадаетъ съ высшимъ принципомъ эмпирической этики, а именно: «никому не вреди, и всѣмъ, сколько можешь, помогай». Выраженіе категорическаго императива даетъ только формальную логическую опредѣленность этому принципу. Очевидно, въ самомъ дѣлѣ, что, относясь къ другимъ существамъ, какъ только къ средствамъ, я могу и вредить имъ, если это нужно для той цѣли, къ которой я ихъ употребляю, какъ средства; признавая же другія существа какъ цѣли, я ни въ какомъ

случаѣ не долженъ вредить имъ и всегда обязанъ дѣйствовать въ ихъ пользу. Слѣдовательно, правило никому не вредить и всѣмъ помогать есть только болѣе внѣшнее и эмпирическое выраженіе для правила смотрѣть на всѣ существа, какъ на цѣли, а не средства.

Кромѣ общей формы и ближайшихъ предметовъ дѣйствія, нравственная дѣятельность должна имѣть извѣстный общій результатъ, который и составляетъ ея идеальное содержаніе или послѣднюю окончательную цѣль. Если нравственный дѣятель есть каждый субъектъ, а всѣ другіе суть для него предметы дѣйствія, какъ цѣли сами по себѣ, то общій результатъ нравственной дѣятельности всѣхъ субъектовъ будетъ ихъ органическое соединеніе въ царство цѣлей. Царство цѣлей есть такая идеальная система, гдѣ каждый членъ не есть только матеріалъ или средство, но самъ есть цѣль, и въ этомъ качествѣ опредѣляетъ собою дѣятельность всѣхъ другихъ, имѣя такимъ образомъ всеобщее законодательное значеніе. Отсюда ясно, что каждое отдѣльное существо составляетъ собственно предметъ или цѣль нравственной дѣятельности, не въ своей частности или отдѣльности (ибо въ этомъ случаѣ нравственная дѣятельность не имѣла бы необходимо ей принадлежащей формы всеобщности), а какъ необходимый членъ универсальнаго царства цѣлей. Этимъ понятіемъ царства цѣлей опредѣляется третье и окончательное выраженіе категорическаго императива.

Ясно, что всѣ три выраженія касаются только формы нравственной дѣятельности, а не содержанія ея. Первое выраженіе опредѣляетъ эту форму саму по себѣ въ ея отвлеченности; второе опредѣляетъ эту форму по отношенію къ предметамъ нравственнаго дѣйствія, и третье по отношенію къ общей и окончательной цѣли.

Два послѣднія выраженія суть необходимыя примѣненія перваго. Изъ нѣкоторыхъ замѣчаній Канта можно было бы вывести заключеніе, что онъ придаетъ исключительное значеніе одному первому выраженію категорическаго императива. Нравственное достоинство дѣйствія, говоритъ онъ, относится исключительно къ формѣ дѣйствія, а никакъ не къ предметамъ его и не къ цѣли. Но самое то обстоятельство, что Кантъ не ограничился однимъ первымъ выраженіемъ категорическаго императива, относящимся исключительно въ формѣ самой по себѣ или отвлеченно взятой, а присоединилъ и два другія,—это обстоятельство показываетъ, что указанныя замѣчанія должно считать личными увлеченіями Канта, проистекавшими преимущественно отъ формальнаго характера его ума, и которыя онъ старался устранить уступая объективной необходимости самаго дѣла.

ИСТОРИЧЕСКІЯ ДѢЛА ФИЛОСОФІИ.

(вступительная лекція въ С.-Петербургскомъ университетѣ 20-го ноября 1880 года).

Мм. Гг.!

Приглашая васъ къ свободному занятію философіей, я хочу прежде всего отвѣтить на одинъ вопросъ, который можетъ возникнуть по этому поводу. Вопросъ этотъ легко было бы и устранить, какъ слишкомъ наивный и могущій идти только со стороны людей совершенно незнакомыхъ съ философіей. Но такъ какъ я главнымъ образомъ и имѣю въ виду людей съ философіей еще незнакомыхъ, а только приступающихъ къ ней, то и не могу такъ пренебрежительно отнестись къ этому наивному вопросу, а считаю лучшимъ отвѣтить на него.

Философія существуетъ въ человѣчествѣ болѣе двухъ съ половиной тысячелѣтій [1]). Спрашивается: что сдѣлала она для человѣчества за это долгое время? Что сдѣлала философія въ области отвлеченнаго мышленія, при разрѣшеніи чисто-умозрительныхъ вопросовъ о бытіи и познаніи,—это извѣстно всѣмъ, занимавшимся философіей. Но вѣдь философія не для нихъ же однихъ существуетъ. Вѣдь другія науки хотя также имѣютъ свои чисто-теоретическія задачи, доступныя только тѣмъ, кто ихъ изучаетъ, однако, онѣ не ограничиваются этими задачами, онѣ хотя разработываются и изучаются теоретически немногими, но практическое значеніе имѣютъ *для всѣхъ;* коренясь въ школѣ, явные плоды приносятъ для жизни. Мы знаемъ, что науки естественныя существуютъ не для однихъ физиковъ, химиковъ и физіологовъ, а также и для всего человѣчества; мы знаемъ явную пользу, которую онѣ ему приносятъ, улучшая его матеріальный бытъ, умножая удобства внѣшней жизни, облегчая физическія страданія

[1]) Считая первымъ философскимъ памятникомъ индійскіе Упанишады.

людей. Мы знаемъ также, что и юридическія, и историческія науки существуютъ не для юристовъ и историковъ только, а и для всѣхъ гражданъ, содѣйствуя прогрессу общественныхъ и политическихъ отношеній между людьми. Но можетъ быть философія ближе къ искусству, чѣмъ къ наукѣ, можетъ быть она какъ и чистое художество рождена не для житейскаго волненія, не для корысти, не для битвъ? Но вѣдь и искусство не остается въ кругу художниковъ и эстетиковъ, а стремится доставлять свои наслажденія и тому множеству людей, которые не имѣютъ никакого понятія ни о теоріи, ни о техникѣ искусства. Такъ неужели одна философія составляетъ исключеніе и существуетъ только для тѣхъ, кто самъ ею занимается, для авторовъ философскихъ изслѣдованій, или хотя бы только для читателей Канта или Гегеля? Если такъ, то занятіе философіей является, какъ дѣло, можетъ быть, и интересное, но непохвальное, потому, что эгоистичное. Если же нѣтъ, если и философія имѣетъ въ виду не отвлеченный интересъ одинокихъ умовъ, а жизненный интересъ всего человѣчества, то нужно прямо отвѣтить на этотъ вопросъ: что же дѣлаетъ философія для человѣчества, какія блага ему даетъ, отъ какихъ золъ его избавляетъ.

Чтобы не разрѣшать этого вопроса на обумъ, обратимся къ исторіи, потому, что если философія вообще способна приносить живые плоды, то она, конечно, должна была уже принести такіе плоды въ столь долгое время своего существованія.

Начинаю съ Востока и именно съ Индіи, не потому только, что въ Индіи мы имѣемъ наиболѣе типичную и опредѣленную форму восточной культуры, но главное потому, что изо всѣхъ народовъ Востока только индусы обладаютъ вполнѣ самостоятельной и послѣдовательною философіей. Ибо хотя у китайцевъ мудрецъ Лао-тзе и проповѣдывалъ весьма глубокомысленное ученіе Тао, но китайская самобытность этого ученія подвергается основательнымъ сомнѣніямъ (и именно предполагаютъ, что Лао-тзе развилъ свое ученіе подъ индійскимъ же вліяніемъ), а что касается до несомнѣнно китайскихъ національныхъ доктринъ Конфуція и Менъ-цзе, то онѣ имѣютъ очень мало философскаго значенія.

Въ Индіи первоначально болѣе чѣмъ въ какой-либо другой странѣ Востока человѣческая личность была поглощена внѣшней средою; это была по преимуществу страна всякаго рабства, неравенства и внѣшняго обособленія. Не четыре, какъ обыкновенно принимаютъ, а болѣе тысячи кастъ раздѣляли населеніе неодолимыми преградами. Понятія о человѣчности, т. е. о значеніи человѣка, какъ

человѣка, не было совсѣмъ, потому, что человѣкъ низшей касты въ глазахъ дважды-рожденнаго представителя касты высшей, былъ хуже нечистаго животнаго, хуже падали; и вся судьба человѣка исключительно зависѣла и заранѣе предопредѣлялась случайнымъ фактомъ рожденія его въ той или другой кастѣ. Религія носила характеръ грубаго матеріализма: человѣкъ рабствовалъ передъ природными богами, какъ передъ подавлявшими его силами, отъ которыхъ зависѣла его матеріальная жизнь. Въ древнихъ гимнахъ Риг-Веды главнымъ предметомъ желаній и молитвъ Арійца являются: хорошая жатва, побольше коровъ и удачный грабежъ.

И вотъ въ этой-то странѣ рабства и раздѣленія нѣсколько уединенныхъ мыслителей провозглашаютъ новое, неслыханное слово: *все есть одно;* всѣ особенности и раздѣленія суть только видоизмѣненія одной всеобщей сущности, во всякомъ существѣ должно видѣть своего брата, себя самого.

Все есть одно—это было первое слово философіи, и этимъ словомъ впервые возвѣщалась человѣчеству его свобода и братское единеніе. Этимъ словомъ въ корнѣ подрывалось рабство религіозное и общественное, разрушалось всякое неравенство и обособленіе. Ибо если все есть одно, если при видѣ каждаго живого существа, я долженъ сказать себѣ: это ты самъ (tat twam asi), то куда дѣнется раздѣленіе кастъ, какая будетъ разница между браминомъ и чандаломъ. Если все есть видоизмѣненіе единой сущности, и если эту сущность я нахожу, углубляясь въ свое собственное существо, то гдѣ найдется внѣшняя сила, могущая подавлять меня, передъ чѣмъ тогда я буду рабствовать? Такъ велико и страшно для существующаго жизненнаго строя было это новое слово, что книги, въ которыхъ оно было впервые ясно высказано, получили названіе Upanishat, что значитъ secretum legendum. Но не долго слово всеединства оставалось сокровенною тайною, скоро оно сдѣлалось общимъ достояніемъ, принявъ форму новой религіи—*Буддизма.* Если пантеизмъ Браминовъ былъ религіей, превратившейся въ философію, то Буддизмъ былъ, наоборотъ, философіей, превратившейся въ религію [1]). Въ Буддизмѣ *начало всеединства* ясно опредѣляется какъ начало *человѣчности.* Если все есть одно, если міровая сущность во всемъ одна и та же, то человѣку не зачѣмъ искать ее въ Брамѣ или Вишну, она въ немъ самомъ, въ его самосознаніи она находитъ себя саму,

---

[1]) Указываютъ на опредѣленную философскую систему (Санхъя—философа Капилы), ближайшимъ образомъ повліявшую на возникновеніе Буддизма.

здѣсь она *у себя,* тогда какъ во внѣшней природѣ она дѣйствуетъ безсознательно и слѣпо. Вся внѣшняя природа есть только ея покровъ, обманчивая маска, въ которой она является, и только въ пробужденномъ самосознаніи человѣческаго духа спадаетъ этотъ покровъ, снимается эта маска. Поэтому нравственная личность человѣка выше природы и природныхъ боговъ: человѣку Буддѣ, какъ своему учителю и владыкѣ, поклоняются не только Агни и Индра, но и самъ верховный богъ Брама. Буддизмъ—и въ этомъ его міровое значеніе—впервые провозгласилъ достоинство человѣка, безусловность человѣческой личности. Это былъ могущественный протестъ противъ той слѣпой внѣшней силы, противъ матеріальнаго факта, которымъ на Востокѣ такъ подавлялась человѣческая личность и въ религіи и въ общественномъ бытѣ, это было смѣлое возстаніе человѣческаго лица противъ природной внѣшности, противъ случайности рожденія и смерти. „Я больше тебя, говоритъ здѣсь человѣческій духъ внѣшнему природному бытію, передъ которымъ онъ прежде рабствовалъ,—я больше тебя, потому что я *могу уничтожить тебя въ себѣ, могу порвать тѣ связи, которыя меня къ тебѣ привязываютъ, могу погасить ту волю, которая меня съ тобою соединяетъ.* Я независимъ отъ тебя, потому что не нуждаюсь въ томъ, что ты можешь мнѣ дать и не жалѣю о томъ, что ты отнимаешь". Такъ здѣсь человѣческая личность находитъ свою свободу и безусловность въ *отреченіи* отъ внѣшняго природнаго бытія. Для сознанія, выросшаго на почвѣ первобытнаго натурализма, исходившаго изъ религіи грубо матеріалистической, все существующее являлось лишь въ формѣ слѣпого внѣшняго факта, во всемъ данномъ ему оно видѣло только сторону фактическаго неразумнаго бытія, грубый матеріальный процессъ жизни,—и потому, когда человѣческое сознаніе впервые переросло этотъ процессъ, когда этотъ процессъ впервые сталъ въ тягость сознанію, то оно, отрекаясь отъ него, отрекаясь отъ природнаго хотѣнія и природнаго бытія, естественно думало, что отрекается отъ всякаго бытія, и та свобода и безусловность, которыя личность находила въ этой силѣ отреченія, являлась свободой чисто отрицательною, безо всякаго содержанія. Оставляя внѣшнее матеріальное бытіе, сознаніе не находило взамѣнъ никакого другого, приходило къ небытію, къ *Нирванѣ.* Далѣе этого отрицанія не пошло индійское сознаніе. Переходъ отъ коровъ Ригъ-Веды къ Буддійской Нирванѣ былъ слишкомъ великъ и труденъ и, совершивъ этотъ гигантскій переходъ, индійское сознаніе надолго истощило свои силы. За великимъ пробужденіемъ Буддизма, поднявшимъ не только всю Индію, но и

охватившимъ всю восточную Азію отъ Цейлона до Японіи, за этимъ могучимъ пробужденіемъ послѣдовалъ для Востока долгій духовный сонъ.

Двинуть далѣе дѣло философіи и вмѣстѣ съ тѣмъ дѣло человѣчества выпало естественнымъ образомъ на долю того народа, который уже въ самой природѣ своего національнаго духа заключалъ то начало, къ которому индійское сознаніе пришло только въ концѣ своего развитія—начало человѣчности. Индійское сознаніе сперва было одержимо безобразными чудовищными богами, носителями чуждыхъ дикихъ силъ внѣшней природы; *греческое* національное сознаніе отправлялось отъ боговъ уже идеализованныхъ, прекрасныхъ, человѣкообразныхъ, въ поклоненіи которымъ выражалось признаніе превосходства, высшаго значенія человѣческой формы. Но въ греческой *религіи* боготворилась только человѣческая внѣшность, внутреннее же содержаніе человѣческой личности раскрыто было греческою *философіей,* вполнѣ самобытное развитіе которой начинается *съ софистовъ;* потому что въ предшествующую, предварительную эпоху, греческая философія находилась подъ господствующимъ вліяніемъ восточныхъ ученій, слѣдуя которымъ философское сознаніе искало себѣ содержанія внѣ себя и за верховныя начала жизни принимало стихіи и формы внѣшняго міра, и только въ софистахъ это сознаніе рѣшительно приходитъ въ себя. Сущность софистики—это отрицаніе всякаго внѣшняго бытія и связанное съ этимъ признаніе верховнаго значенія человѣческой личности. Имѣя въ виду предшествовавшихъ философовъ, искавшихъ безусловнаго бытія внѣ человѣка, софистъ Горгіасъ доказываетъ, что такого бытія совсѣмъ не существуетъ, что если бы оно существовало, мы не могли бы имѣть о немъ никакого познанія, а если бы и имѣли таковое, то не могли бы его выразить,—другими словами: человѣкъ только въ себѣ можетъ найти истину, что и было прямо высказано другимъ софистомъ, Протагоромъ, утверждавшимъ, что человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей—существующихъ, что они существуютъ и не существующихъ, что они не существуютъ. Изъ этого не исключаются и боги, утрачивающіе, такимъ образомъ, всякое самостоятельное значеніе. Тогда какъ представители прежней философіи, какъ напримѣръ, Ксенофанъ, съ жаромъ и увлеченіемъ полемизируютъ противъ національной миѳологіи, софисты уничтожаютъ ее своимъ полнымъ равнодушіемъ. „Относительно боговъ, говоритъ тотъ же Протагоръ, мнѣ неизвѣстно, существуютъ они или нѣтъ,—узнать это мѣшаетъ многое—какъ трудность предмета, такъ и краткость человѣческой жизни“. Невозмутимо-презри-

тельный тонъ этого изреченія сильнѣе всякаго напряженнаго отрицанія доказываетъ полное освобожденіе человѣческаго сознанія отъ внѣшней религіи.

Несмотря на кажущуюся разнородность, софисты представляютъ существенную аналогію съ Буддизмомъ: и тамъ, и здѣсь отрицаются всякое внѣшнее бытіе и внѣшніе боги; и софистика Греціи, и Буддизмъ Индіи являются въ этомъ смыслѣ нигилизмомъ; вмѣстѣ съ тѣмъ, и тамъ и здѣсь верховное значеніе признается за человѣческою личностью,—и Буддизмъ и софистика имѣютъ выдающійся характеръ гуманизма. Но велика и разница. Тогда какъ индійскій гимнософистъ усиленно и напряженно боролся съ матеріальнымъ началомъ и, достигнувъ побѣды надъ нимъ и сознанія своего отрицательнаго превосходства, не находилъ въ себѣ никакой положительной жизненной силы и истощенный погружался въ Нирвану,—софистамъ Греціи, уже въ общемъ народномъ сознаніи находившимъ форму человѣчности, побѣда надъ внѣшними силами давалась легче, и хотя они послѣ этой побѣды такъ же, какъ и Буддисты, не находили никакого положительнаго содержанія для освобожденной человѣческой личности, но у нихъ оставалась личная энергія, съ которой они и выступали въ жизнь, не стѣсняясь никакими формами и порядками этой жизни, заранѣе уже отвергнутыми, и стремясь исключительно во имя своей личной силы и энергіи получить господство надъ темною массою людей. Если человѣческое сознаніе въ Буддизмѣ говорило внѣшнему бытію: я больше тебя, потому что я могу отречься отъ существованія, то сознаніе софиста говорило этому внѣшнему бытію: я больше тебя, потому что я могу жить вопреки тебѣ, могу жить въ силу своей собственной воли, своей личной энергіи. Софистика — это безусловная самоувѣренность человѣческой личности, еще неимѣющей въ дѣйствительности никакого содержанія, но чувствующей въ себѣ силу и способность овладѣть всякимъ содержаніемъ. Но эта въ себѣ самодовольная и самоувѣренная личность, не имѣя никакого общаго и объективнаго содержанія, по отношенію къ другимъ является какъ нѣчто случайное, и господство ея надъ другими будетъ для нихъ господствомъ внѣшней чуждой силы, будетъ тираніей. Такъ здѣсь освобожденіе личности только *субъективное*. Для настоящаго же объективнаго освобожденія необходимо, чтобы лицо, освобожденное отъ внѣшняго бытія, нашло внутреннее содержаніе, господство факта замѣнило бы господствомъ *идеи*. Это требованіе объективной идеи для освобожденной личности мы находимъ у Сократа—центральнаго образа не только греческой философіи, но и всего античнаго міра.

Сократъ былъ величайшимъ софистомъ и величайшимъ противникомъ софистики. Онъ былъ софистомъ, поскольку вмѣстѣ съ ними рѣшительно отвергалъ господство внѣшняго факта, не находилъ безусловной истины и правды ни въ какомъ внѣшнемъ бытіи и ни въ какомъ внѣшнемъ авторитетѣ—ни въ богахъ народной религіи, ни въ матеріальной природѣ міра, ни въ гражданскомъ порядкѣ своего отечества; онъ былъ вмѣстѣ съ тѣмъ противникомъ софистовъ, потому что не признавалъ за свободною личностью права господствовать во имя своей субъективной воли и энергіи, рѣшительно утверждалъ, что свободное отъ внѣшности лицо имѣетъ цѣну и достоинство лишь поскольку оно эту внѣшность замѣнитъ положительнымъ внутреннимъ содержаніемъ, поскольку оно будетъ жить и дѣйствовать по идеѣ, общей во всѣхъ и потому внутренно обязательной для каждаго.

Это идеальное начало, долженствующее наполнить человѣческую личность, Сократъ только утверждалъ (что оно *есть*), ученикъ же его Платонъ указалъ и опредѣлилъ его сущность (*что* оно есть). Внѣшнему бытію, случайному, неразумному, недолжному онъ противопоставилъ идеальное бытіе, само по себѣ доброе, прекрасное и разумное—не Нирвану Буддистовъ, не простое единство Элеатовъ, а гормоническое царство идей, заключающее въ себѣ безусловную и неизмѣнную полноту бытія, достижимую для человѣка не чрезъ внѣшній опытъ и внѣшній законъ, а открывающееся ему во внутреннемъ созерцаніи и чистотѣ мышленія; здѣсь человѣческая личность получаетъ то идеальное содержаніе, которымъ обусловливается ея внутреннее достоинство и ея положительная свобода отъ внѣшняго факта, здѣсь положительное значеніе принадлежитъ человѣку, какъ *носителю идеи*; теперь онъ уже имѣетъ, на что опереться противъ неразумной внѣшности, теперь ему есть куда уйти отъ нея. Въ свѣтѣ платоническаго міросозерцанія человѣку открываются два порядка бытія — фактическое матеріальное бытіе (ἡ γένεσις) недолжное или дурное, — и идеальный міръ истинно сущаго (τὸ ὄντως ὄν), міръ внутренней полноты и совершенства. Но эти двѣ сферы такъ и остаются другъ противъ друга, не находятъ своего примиренія въ философіи платонической. Идеальный космосъ, составляющій истину этой философіи, имѣетъ бытіе абсолютное и неизмѣнное, онъ пребываетъ въ невозмутимомъ покоѣ вѣчности, равнодушный къ волнующемуся подъ нимъ міру матеріальныхъ явленій, отражаясь въ этомъ мірѣ, какъ солнце въ мутномъ потокѣ, но оставляя его безъ измѣненія, не проникая въ него, не очищая и не перерождая его. И отъ человѣка платонизмъ требуетъ,

чтобы онъ *ушелъ* изъ этого міра, вынырнулъ изъ этого мутнаго потока на свѣтъ идеальнаго солнца, вырвался изъ оковъ матеріальнаго бытія, какъ изъ темницы или гроба души. Но уйти въ идеальный міръ человѣкъ можетъ только своимъ умомъ, личная же воля и жизнь его остаются по сю сторону, въ мірѣ недолжнаго, матеріальнаго бытія, и неразрѣшенный дуализмъ этихъ міровъ отражается такимъ же дуализмомъ и противорѣчіемъ въ самомъ существѣ человѣка, и живая душа его не получаетъ дѣйствительнаго удовлетворенія.

Эта двойственность, остающаяся непримиренною въ платонизмѣ, примиряется *въ христіанствѣ* въ лицѣ Христа, который не отрицаетъ міръ, какъ Будда, и не уходитъ изъ міра, какъ платоническій философъ, а приходитъ въ міръ, чтобы спасти его. Въ христіанствѣ идеальный космосъ Платона превращается въ живое и дѣятельное царство Божіе, не равнодушное къ матеріальному бытію, къ фактической дѣйствительности того міра, а стремящееся возсоединить эту дѣйствительность съ своей истиною, реализоваться въ этомъ мірѣ, сдѣлать его оболочкою и носителемъ абсолютнаго божественнаго бытія; и идеальная личность является здѣсь, какъ воплощенный богочеловѣкъ, одинаково причастный и небу и землѣ, и примиряющій ихъ собою, осуществляя въ себѣ совершенную полноту жизни чрезъ внутреннее соединеніе любви со всѣми и всѣмъ.

Христіанство въ своемъ общемъ воззрѣніи исходитъ изъ платонизма, но гармонія идеальнаго космоса, внутреннее единство всего, силою богочеловѣческой личности показывается здѣсь (въ христіанствѣ), какъ живая дѣйствительность, здѣсь истинносущее не созерцается только умомъ, но само дѣйствуетъ, и не просвѣщаетъ только природнаго человѣка, но рождается въ немъ какъ новый духовный человѣкъ. Но это осуществленіе истины (живого всеединства), внутренно совершившееся въ лицѣ Христа, какъ его индивидуальный процессъ, могло совершиться въ остальномъ человѣчествѣ и во всемъ мірѣ лишь какъ собирательный историческій процессъ, долгій и сложный и порою болѣзненный. Оставленная Христомъ на землѣ христіанская истина явилась въ средѣ смѣшанной и разнородной, въ томъ хаосѣ внутреннемъ и внѣшнемъ, который представлялся тогдашнимъ міромъ; и этимъ хаосомъ она должна была овладѣть, уподобить его себѣ и воплотиться въ немъ. Понятно, что это не могло совершиться въ короткій срокъ. Большинство тогдашняго историческаго человѣчества было плѣнено христіанскою истиною, но не могло усвоить ее сознательно и свободно; она явилась для этихъ людей, какъ высшая сила, которая овладѣла ими, но которою они не овла-

дѣли. И вотъ христіанская идея, еще не уподобивши себѣ фактическую дѣйствительность, сама явилась въ формѣ факта, еще не одухотворивши внѣшній міръ, она сама явилась, какъ внѣшняя сила съ вещественной организаціей (въ католической церкви). Истина облеклась въ авторитетъ, требующій слѣпого довѣрія и подчиненія. Являясь сама, какъ внѣшняя сила и внѣшнее учрежденіе, церковь не могла внутренно осилить, идеализовать и одухотворить существующихъ фактическихъ отношеній въ человѣческомъ обществѣ, и она оставила ихъ рядомъ съ собою, довольствуясь ихъ наружною покорностью.

Итакъ, съ одной стороны, человѣкъ, освобожденный христіанствомъ отъ рабства немощнымъ и скуднымъ стихіямъ міра, впалъ въ новое, болѣе глубокое рабство внѣшней духовной власти; съ другой стороны, мірскія отношенія продолжали основываться на случайности и насиліи, получая только высшую санкцію отъ церкви. Христіанская истина въ неистинной формѣ внѣшняго авторитета и церковной власти и сама подавляла человѣческую личность и, вмѣстѣ съ тѣмъ, оставляла ее на жертву внѣшней мірской неправдѣ. Предстояла двоякая задача: освободить христіанскую истину отъ несоотвѣтствующей ей формы внѣшняго авторитета и вещественной силы и, вмѣстѣ съ тѣмъ, возстановить нарушенныя непризнанныя лжехристіанствомъ права человѣка. За эту двойную освободительную задачу принялась философія; началось великое развитіе западной философіи, подъ господствующимъ вліяніемъ котораго совершены, между прочимъ, два важныя историческія дѣла: религіозною реформаціей XVI-го вѣка разбита твердыня католической церкви, и политической революціей XVIII-го вѣка разрушенъ весь старый строй общества.

Философія *мистическая* провозгласила божественное начало внутри самого человѣка, внутреннюю непосредственную связь человѣка съ Божествомъ,—и внѣшнее посредство церковной іерархіи оказалось ненужнымъ, и пало значеніе церковной власти; подавленное внѣшней церковностью религіозное сознаніе получило свою свободу, и христіанская истина, замершая въ историческихъ формахъ, снова получила свою жизненную силу.

Философія *раціоналистическая* провозгласила права человѣческаго разума, и рушился основанный на неразумномъ родовомъ началѣ гражданскій строй; за грубыми стихійными силами, дѣлавшими французскую революцію, скрывался, какъ двигательная пружина, принципъ раціонализма, выставленный предшествовавшей

философіей; не даромъ чуткій инстинктъ народныхъ массъ на развалинахъ стараго порядка воздвигнулъ алтарь богинѣ разума.

Заявивъ столь громко и внушительно свои права во внѣшнемъ мірѣ, человѣческій разумъ сосредоточился въ самомъ себѣ, и уединившись въ германскихъ школахъ, въ небывалыхъ дотолѣ размѣрахъ обнаружилъ свои внутреннія силы созданіемъ совершеннѣйшей логической формы для истинной идеи.—Все это развитіе философскаго раціонализма отъ Декарта до Гегеля, освобождая разумное человѣческое начало, тѣмъ самымъ сослужило великую службу христіанской истинѣ. Принципъ истиннаго христіанства есть *богочеловѣчество*, т. е. внутреннее соединеніе и взаимодѣйствіе божества съ человѣкомъ, внутреннее рожденіе божества въ человѣкѣ; въ силу этого, божественное содержаніе должно быть усвоено человѣкомъ *отъ себя*, сознательно и свободно, а для этого, очевидно, необходимо полнѣйшее развитіе той разумной силы, посредствомъ которой человѣкъ можетъ отъ себя усваивать то, что даетъ ему Богъ и природа. Развитію именно этой силы, развитію человѣка, какъ свободно-разумной личности, и служила раціональная философія.

Но человѣкъ не есть только разумно-свободная личность, онъ есть также существо чувственное и матеріальное. Это матеріальное начало въ человѣкѣ, которое связываетъ его съ остальною природой, это начало, которое Буддизмъ стремился уничтожить, отъ котораго платонизмъ хотѣлъ отрѣшиться и уйти какъ изъ темницы или гроба души—это матеріальное начало по христіанской вѣрѣ имѣетъ свою законную часть въ жизни человѣка и вселенной, какъ необходимая реальная основа для осуществленія божественной истины, для воплощенія божественнаго духа. Христіанство признаетъ безусловное и вѣчное значеніе за человѣкомъ не какъ за духовнымъ существомъ только, но и какъ за существомъ матеріальнымъ—христіанство утверждаетъ воскресеніе и вѣчную жизнь тѣлъ; и относительно всего вещественнаго міра цѣлью и исходомъ мірового процесса по христіанству является не уничтоженіе, а возрожденіе и возстановленіе его какъ матеріальной среды царства Божія — христіанство обѣщаетъ не только новое небо, но и новую землю. Такимъ образомъ, когда вскорѣ послѣ шумнаго заявленія правъ разума французскою революціей, въ той же Франціи, одинъ мыслитель [1]) въ тишинѣ своего кабинета, но съ немалою энергіей и увлеченіемъ, провозгласилъ возстановленіе правъ матеріи, и когда потомъ натуралистическая и ма-

---

[1]) Фурье.

теріалистическая философія возстановила и развила значеніе матеріальнаго начала въ мірѣ и человѣкѣ,—эта философія, сама того не зная, служила и христіанской истинѣ, возстановляя одинъ изъ ея необходимыхъ элементовъ, пренебреженный и отринутый одностороннимъ спиритуализмомъ и идеализмомъ.

Возстановленіе правъ матеріи было законнымъ актомъ въ освободительномъ процессѣ философіи, ибо только признаніе матеріи въ ея истинномъ значеніи освобождаетъ отъ фактическаго рабства матеріи, отъ невольнаго матеріализма. До тѣхъ поръ, пока человѣкъ не признаетъ матеріальной природы въ себѣ и внѣ себя за нѣчто свое, пока онъ не сроднится съ нею и не полюбитъ ее, онъ не свободенъ отъ нея, она тяготѣетъ надъ нимъ какъ нѣчто чуждое, невѣдомое и невольное.

Съ этой стороны развитіе натурализма и матеріализма, гдѣ человѣкъ именно полюбилъ и позналъ матеріальную природу какъ нѣчто свое близкое и родное—развитіе матеріализма и натурализма составляетъ такую же заслугу философіи, какъ и развитіе раціонализма, въ которомъ человѣкъ узналъ и опредѣлилъ силы своего разумносвободнаго духа.

Итакъ, что же дѣлала философія? Она освобождала человѣческую личность отъ внѣшняго насилія и давала ей внутреннее содержаніе. Она низвергала всѣхъ ложныхъ чужихъ боговъ и развивала въ человѣкѣ внутреннюю форму для откровеній истиннаго Божества. Въ мірѣ древнемъ, гдѣ человѣческая личность по преимуществу была подавлена началомъ природнымъ, матеріальнымъ, какъ чуждою внѣшнею силою, философія освободила человѣческое сознаніе отъ исключительнаго подчиненія этой внѣшности и дала ему внутреннюю опору, открывши для его созерцанія идеальное духовное царство, въ мірѣ новомъ, христіанскомъ, гдѣ само это духовное царство, само это идеальное начало, принятое подъ формою внѣшней силы, завладѣло сознаніемъ и хотѣло подчинить и подавить его, философія возстала противъ этой измѣнившей своему внутреннему характеру духовной силы, сокрушала ея владычество, освободила, выяснила и развила собственное существо человѣка сначала въ его раціональномъ, потомъ въ его матеріальномъ элементѣ.

И если теперь мы спросимъ: на чемъ основывается эта освободительная дѣятельность философіи, то мы найдемъ ея основаніе въ томъ существеннѣйшемъ и коренномъ свойствѣ человѣческой души, въ силу котораго она не останавливается ни въ какихъ границахъ, не мирится ни съ какимъ извнѣ даннымъ опредѣленіемъ, ни съ ка-

кимъ внѣшнимъ ей содержаніемъ, такъ что всѣ блага и блаженства на землѣ и на небѣ не имѣютъ для нея никакой цѣны, если они не ею самою добыты, не составляютъ ея собственнаго внутренняго достоянія. И эта неспособность удовлетвориться никакимъ извнѣ даннымъ содержаніемъ жизни, это стремленіе къ все бо̀льшей и бо̀льшей внутренней полнотѣ бытія, эта сила-разрушительница всѣхъ чуждыхъ боговъ,—эти сила уже содержитъ въ возможности то, къ чему стремится — абсолютную полноту и совершенство жизни. Отрицательный процессъ сознанія есть вмѣстѣ съ тѣмъ процессъ положительный, и каждый разъ какъ духъ человѣческій, разбивая какого-нибудь стараго кумира, говоритъ: это не то, чего я хочу, — онъ уже этимъ самымъ даетъ нѣкоторое опредѣленіе того, чего хочетъ, своего истиннаго содержанія.

Эта двойственная сила и этотъ двойной процессъ, разрушительный и творческій, составляя сущность философіи, вмѣстѣ съ тѣмъ составляетъ и собственную сущность самого человѣка, того, чѣмъ опредѣляется его достоинство и преимущество передъ остальною природой, такъ что на вопросъ: что дѣлаетъ философія? мы имѣетъ право отвѣтить: она дѣлаетъ человѣка вполнѣ человѣкомъ. А такъ какъ въ истинно человѣческомъ бытіи равно нуждаются и Богъ и матеріальная природа,—Богъ, въ силу абсолютной полноты своего существа, требующей *другого* для ея свободнаго усвоенія, а матеріальная природа, напротивъ, вслѣдствіе скудости и неопредѣленности своего бытія, ищущей другого для своего восполненія и опредѣленія,—то слѣдовательно философія, осуществляя собственно человѣческое начало въ человѣкѣ, тѣмъ самымъ служитъ и божественному и матеріальному началу, вводя и то и другое *въ форму свободной человѣчности.*

Такъ вотъ, если кто изъ васъ захочетъ посвятить себя философіи, пусть онъ служитъ ей смѣло и съ достоинствомъ, не пугаясь ни тумановъ метафизики, ни даже бездны мистицизма; пусть онъ не стыдится своего свободнаго служенія и не умаляетъ его, пусть онъ знаетъ, что, занимаясь философіей, онъ занимается дѣломъ хорошимъ, дѣломъ великимъ и для всего міра полезнымъ.

ОПЕЧАТКИ.

Страница 63, строчка 4 сверху: вмѣсто *нормальное* читай — *формальное*.

Страница 155, строчка 15 сверху: вмѣсто *Бага* читай — *Бога*.

